

نبراس الضياء وتسواء السواء

في شرح باب البداء وإثبات جدوى الدعاء

تأليف

المعلم الثالث المير محمد باقر الداماد

المتوفى ١٠٤١ هـ

مع تعليقات

الحكيم الإلهي الملا علي النوري

المتوفى ١٢٤٦ هـ

تصحيح وتحقيق

حامد ناجي اصفهاني

بسم الله الرحمن الرحيم



نبراس الضياءِ و تسواءِ السواءِ

فى

شرح باب البداءِ و اثبات جدوى الدعاءِ

تأليف

المعلّم الثالث المير محمّد باقر الداماد

(المتوفى ۱۰۴۱ ق.)

مع تعليقات

الحكيم الالهى الملاّ على النورى

(المتوفى ۱۲۴۶ ق.)

تحقيق و تصحيح

حامد ناجى اصفهانى

میرداماد، محمد باقر بن محمد، ـ ۱۰۴۱ ق.
نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء / تألیف المعلّم الثالث المیر محمّد باقر الداماد (المتوفی ۱۰۴۱ ق.)؛ مع تعلیقات الحکیم الالهی الملاّ علی النوری (المتوفی ۱۲۴۶ ق.)؛ تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی .ـ قم؛ تهران : هجرت؛ دفتر نشر میراث مکتوب (وابسته به معاونت امور فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، ۱۳۷۴.
نود و هفت، ۱۵۲ ص. : نمونه .ـ (میراث مکتوب؛ ۳۰ : علوم و معارف اسلامی؛ ۱۲)
ص.ع. به انگلیسی :
NEBRĀS-AL-ŻIYĀ' VA TASVA'-AL-SAVĀ' FI ŠARḤ-E BĀB-AL-BADĀ' VA EṠBĀT-E JADVĀ-AL-DO'Ā' , AL-MO'ALLEM-AL-ṠĀLEṠ AL-MIR MOHAMMAD BĀQER-AL-DĀMĀD
کتابنامه : ص. [۱۴۶] ـ ۱۵۲؛ همچنین بصورت زیرنویس.
۱. بداء. ۲. کلام شیعه امامیه ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴. الف. نوری، علی بن جمشید، ـ ۱۲۴۶ ق. حاشیه نویس. ب. ناجی اصفهانی، حامد، ۱۳۴۵ـ مصحح و مقدمه نویس. ج. دفتر نشر میراث مکتوب. د. عنوان. هـ عنوان : نبراس الضیاء فی معنی البداء. و. عنوان : نبراس الضیاء فی تحقیق البداء.
۲ ن ۹ م / ۴۴ / ۲۱۸ BP ۱۳۷۴
۲۹۷ / ۴۲ ن ۹۳۲ م ۱۳۷۴





نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء

تألیف : المیر محمّد باقر الداماد

تعلیقات : الملاّ علی النوری

تصحیح و تحقیق : حامد ناجی اصفهانی

چاپ اوّل : ۱۳۷۴؛ **تعداد** : ۲۰[illegible]۰ نسخه

خطّاطی روی جلد : سید محمّد حسینی موحّد

لیتوگرافی : نگارش

چاپ و صحافی : ستاره

ناشر : مؤسسه انتشارات هجرت

این اثر زیر نظر دفتر نشر میراث مکتوب وابسته به معاونت امور فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی از محل تسهیلات حمایتی انتشار یافته است.

بها : ۵۶۰ تومان

بسم‌الله الرحمن الرحیم

ترقّی و تعالی هر جامعه‌ای زمانی مقدور است که پیشینهٔ فرهنگ و تمدن خود را بشناسد و از علل پیشرفت یا رکود گذشتهٔ تاریخ خود آگاهی یابد. و این شناخت حاصل نمی‌شود مگر با مطالعهٔ آثار گذشتگان، چنان که خود نوشته‌اند نه آن سان که بعدها تحریف و تغییر یافته است، و این در فرهنگ مکتوب هر جامعه‌ای که همواره دستخوش حوادث روزگار بوده امری اجتناب ناپذیر است. از این رو، برای نیل به این آگاهی و حراست از اصالت و هویت فرهنگی و ایستادگی در برابر فرهنگ بیگانه، معرفی و احیای میراث مکتوب گذشته ضرور می‌نماید. چه نقد و تصحیحِ علمیِ نگاشته‌های اندیشمندان فرهنگ ایران اسلامی، نخستین شرط رسیدن به این هدف است.

لیکن با وجود تمام تلاشها و کاوشهایی که تاکنون برای شناسایی و تدوین فهارس خطی و نیز تصحیح و احیای ذخایر علمی و گنجینه‌های مکتوب این مرز و بوم شده، این آثار همچنان بکر و دست نخورده و حتّی مهجور می‌نماید و آنچه شده در قیاس آنچه باید بشود، اندک است و آن اندک نیز با دشواریهای بسیار روبروست؛ از دشواریهای راه تحقیق، گردآوری نسخ و هزینه‌های سنگین کار گرفته تا ناهمواریهای مربوط به تمهید مقدمات نشر و جذب آثار علمی و تخصصی و بازگشت مادی آن که شرط ادامهٔ تلاش محقِّق و ناشر است.

از این رو، معاونت امور فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی در راستای اهداف فرهنگی انقلاب اسلامی ایران که در حقیقت، انقلابی است فرهنگی، دفتری به نام دفتر نشر میراث مکتوب تأسیس کرد، تا با حمایت از کوششهای محقّقان، مصحِّحان، مراکز علمی و تحقیقاتی و پشتیبانی از ناشران فرهنگی، جذب استعدادها و کاراییها و نیز به قصد انتشار و عرضهٔ منابع تحقیق و آثار گرانسنگ، جلوگیری از دوباره کاریها و چاپ انتقادی متون با اولویت آثار فارسی در زمینه‌های گوناگون، بتواند جریانی اصیل در راستای احیای فرهنگ مکتوب ایجاد کند و مجموعه‌ای غنی به جامعهٔ فرهنگی ایران اسلامی تقدیم دارد.

کتاب نبراس الضیاء اثری است کلامی که به قلم معلّم سوم علّامه محمّد باقر میرداماد تألیف شده است. وی در عصر صفویّه می‌زیست. اندیشه‌ها، سبک نگارش و آهنگ سخن او ـ علاوه بر ویژگی شخصیتی‌اش ـ بی تأثیر از شرایط سیاسی و اجتماعی زمان او نبوده است. لذا معرفی وی چنانکه هست، و چاپ آثار او یک اقدام فرخنده است که این دفتر افتخار آن را یافته است.

دفتر نشر میراث مکتوب
معاونت امور فرهنگی
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

تقدیم به مادر مهربان و بردبارم که در تربیت و بالندگی من، رنجها و مشقتهای بسیاری متحمل شد.

امدّالله ظلها فی طول حیاتها و جعلها فی‌حرز امانه

فهرست

* * *

هو العلیم

عـاقلان نـقطه پـرگار وجـودند ولی   عشق داند که در این دایره سرگردانند

در آغاز این مقال، عالم مطلق را می‌خوانیم و در فهم بهتر و برداشت عمیقتر از مجموعه معارف الهی از حقیقت اولیائی اواستعانت می‌جوئیم.

* * * *

بدین نکته خوش واقفیم که علم کلام یکی از شاخه‌های تناور فکر اسلامی در پرتو نقل است، و در بستر سیّال تاریخ فراز و نشیبهای بی شماری را پیموده، بگونه‌ای که گاه رویه ظاهرگرایی را آشکار ساخته است و گاه بر ژرفای تأویل وباطن‌گرایی فرو رفته، و در این رهگذر نمایه‌ای متلألؤ را فرا راه دانش‌پژوهان وانموده، و در این بین توجّه به دو رکن قویم و استوار در بنای تفکّر انسانی راهگشای تحرّک تاریخی آن بوده است؛

۱ - بیان حیات انسانی و جایگاه آن در خلقت.

۲ - بیان روابط انسانها با یکدیگر و تبیین بایدها و نبایدها، شایسته‌ها و ناشایستها.

این نکته بس قابل توجه خواهد بود که نقطه جدایی ادیان الهی در جوابگویی به همین دو مشکل نهفته است و باز بر همین اساس است که ادیان غیر الهی در پاسخ بـه مسألهٔ اوّل، تنها به بیان تطوّرات انسان و جلوات و مظاهر گوناگونی که در طبیعت بدان دست می‌یازند، بسنده نموده و بقای آن را در تناسخ جـلوه گـر مـی‌بینند. ادیـان الهـی گفتگوی خود رادرارتباط خالق با مخلوق وا می‌نمایانند و بعد از پی‌ریزی همین بنا تمام

ادیان به طرح و حلّ مسأله دوم می‌پردازند. ولی با توجّه به عمق مسأله اوّل و تبعی بودن مسألهٔ دوّم، ارزش افزون این شاخه از ادیان، در مقایسه با شاخهٔ دیگر واضح خواهد نمود و ما را از اطناب کلام در آن مستغنی خواهد ساخت.

عظمت همین ژرفای ناپیداکرانه سبب این امر بوده است تا متفکّران اسلامی از دیر زمان در صدد ساختن آموزه‌ای رفیع ازین بنا باشند، و تطوّرات این تلاش مبارك و پربار، این دانش را امروزه در سه مظهر زیر به جلوه در آورده است:

۱ ـ کلام معتزلی.

۲ ـ کلام اشعری.

۳ ـ کلام شیعی.

و پر واضح خواهد نمود که هر یک ازین مظاهر را با دیگری فرقی فاحش، و تأثیر و تأثّر یکی در دیگری را جلوه‌ای نو بایسته است، ـ که ضیق این گفتار ما را مانع از اطناب کلام درین باب است ـ در این میان کلام شیعی ـ که نظرگاه ما در این مقال است ـ خود دارای شاخه‌های گوناگونی چون زیدیّه، اسماعیلیّه، اثنی عشریّه و غیره می‌باشد که در این بین کلام شیعی دوازده امامی بواسطهٔ خصائصی چند از دیگر نحله‌های کلامی شیعی امتیاز می‌یابد که آنها عبارتند از:

۱ ـ منصوص بودن امامت.

۲ ـ رجعت.

۳ ـ تقیّه.

۴ ـ بداء (که موضوع رسالهٔ حاضر است).

در این مقدّمه، پس از نگرشی کوتاه به هر یک از این ارکان اربعه و ارائه کتابنامه‌ای در آن، به تحلیل آموزهٔ بداء پرداخته و سپس متن مصحّح رساله «نبراس الضیاء فی معنی البداء» را با تصحیحی انتقادی به پیشگاه اندیشگران فرزانه تقدیم می‌نمائیم.

خصائص کلامی شیعه اثنی عشر

۱ - ثبوت امامت بواسطه نصّ

چنانچه در بحث نبوّت خاصّهٔ کلام به اثبات رسیده، لزوم عصمت در هر نبی شرط است؛ زیرا اگر نبی معصوم نباشد از طرفی لازم الاتّباع و از طرفی غیر لازم الاتّباع خواهد بود، و بر حکیم مطلق انتخاب شخصی که موجب حیرت تابعین گردد، روا نیست. پس در باب ثبوت عصمت نبی جای هیچ شک و تردیدی نخواهد بود. و این مطلب در بین شیوه‌های کلامی از اصول مسلّم قلمداد می‌شود.

حال به نظر شیعهٔ دوازده‌امامی اگر نبی معصوم باشد جانشین او نیز باید دارای چنین خصیصه‌ای باشد؛ چه این که سنخیت بین خلیفه و مستخلف شرط وجود خلیفه است. پس لزوم عصمت در امام امری مسلّم و محرز می‌باشد؛ از سویی چون عصمت امر خفی و غیر ظاهر بر مردمان است، نیازمند به تنصیص نبی دارد که این تنصیص نیز از ناحیه حضرت حقّ صورت می‌گیرد.

اساس این اصل مسلّم شیعی[1] بر دو پایه عمده استوار است:

الف: احادیث دالّ بر امامت ائمّه شیعه.

---

۱ - از این به بعد جهت اختصار کلام از ذکر قید دوازده‌امامی خودداری می‌گردد.

ب: عقلی گرا بودن در اصول عقاید.

توضیح این که: احادیث بسیاری از حضرت ختمی مرتبت مبنی بر مقام امامت حضرت علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام وارد شده که اکثر آنها در سر حدّ تواتر لفظی و معنوی از طریق عامّه و خاصّه است، لذا با توجّه به این احادیث جای تردیدی در مقام امامت حضرتش باقی نمی‌ماند؛ و بر اساس همین نوع بینش، علمای بزرگ شیعه در گردآوری این احادیث سعی بلیغی به خرج داده‌اند.

امّا در اصول شیعی و بخصوص نگرش باطن‌گرایی آن، تعریف امام با تعیین ثبوتی آن در یک عرض است، چه این که بر اساس اصل منطقی «**الحدّ و البرهان یتشارکان فی الحدود**» با تعریف درست امام تحقّق عینی آن در جهان خارج مشخّص و اثبات می‌گردد؛ و لذا اگر محقّقی بتواند منزلت امام را در سلسله تکوین درست تصویر کند در مصداق خارجی آن شک و تأمّلی به خرج نخواهد داد.

از سوی دیگر مقام حضرت ختمی مرتبت، مقام تجلّی اعظم الهی و غایت قصوای سلسله کونی است. حال با تحقّق وی در جهان هستی ثبوت قوّه در نظام کائن به منصه فعلیّت رسیده، و از طرفی تبدّل فعل به قوّه محال خواهد بود، لذا پس از رحلتش از دیار ناسوتی، این تجلّی محتاج مظهر است، و این مظهر در شخصی متحقّق است که در تمام خصائص جز نبوّت با حضرتش مشترک باشد و به مقتضای حدیث شجره - «**أنا و علیّ من شجرة واحدة**»[1] - در حضرت علی علیه‌السلام متصوّر است؛ زیرا نسبت ابوّت و راهنمایی حضرت ختمی مرتبت در او نیز جاری است - «**أنا و علیّ ابوا هٰذه الامة**»[2].

از طرفی بنا بر تحلیل فوق، تحقّق فعل در سلسله اصدار با ظهور غایت متجلّی می‌گردد و فرض عدم غایت در سلسله اصدار و معدّاتِ فعل مستلزم نفی تمام سلسله است، لذا با فرض عدم وجود خلیفه تامّ و انسان کامل در دیجور ناسوت، ظهور ناسوتی

---

۱ - ر.ک: «الفردوس»، ج ۴۲/۱ ح ۱۰۹.
۲ - ر.ک: «احقاق الحق»، ج ۱۰۰/۴.

از هم مندکّ و فروپاشیده خواهد شد، لذا در حدیث شریف وارد شده: «**لولا الحجّة لساخت الارض**»[1]، که این حجت همان انسان کامل است.

بنا بر این با تمسّک به حبل همین حجّت، طریق وصول به معدن نبوّت میسّر است و لذا حضرتش صلی الله علیه و آله فرموده: «**أنا مدینة العلم و علیّ بابها**[2] **فمن أراد العلم فلیأت الباب**».

بنا بر این ظهور خلیفهٔ تامّ و وجود وی تا انقضای قیامت از اصول مسلّم اعتقادی است. و بر همین اساس جاودانگی دین اسلام اثبات می‌گردد، و مظهر تجلّی جامع آن در معجزه قرآنی ظهور می‌یابد که ظهور بیانیش نیز با آن توأم است؛ لذا در حدیث متواتر ثقلین وارد شده: «**إنّی تارک فیکم الثّقلین کتاب اللّٰه و عترتی، و أنّهما لن یفترقا حتّی یردا علیّ الحوض**»[3]. مفاد صریح این حدیث گویای تساوق و توأمانی کتاب اللّٰه و عترت است، و هرگاه کتاب اللّٰه معجزه جاوید الهی تا ظهور قیامت باشد وجود عترت در تمام ازمنه با او لازم است. و با همین بیان نیز وجود حضرت مهدی (عج) در زمان حاضر اثبات می‌گردد.

لازم به ذکر است که مقام نبوی و ثقل اعظم الهی غایت قصوای تکامل و خلقت است؛ لذا مقام قرآن نیز تالی تِلو و دنباله روی اوست؛ چه این که قرآن حاضر در عرصه ناسوت مقام فرقانی مقام جمع الجمعی و ظهوری از عرصات حقیقت اوست و بیانگر ثبوت ذاتی نبوّتش نیست، لذا معرفت محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ - و غیره - آن در گروی معرفت وی است، و هر چه به مقام حضرتش قرب حاصل شود از استحکام این معرفت، معارف قرآنی در جلوهٔ محکمات ظهوری می‌یابد، وکوردلانی که از معرفتش عاجزند تمام ظهور فرقانی حقیقتش را در تباین با هم دیده و در ورطه متشابهات گم

---

۱ - ر.ک: «اصول کافی»، ج ۱/۱۷۷ - ۱۷۹، ط آخوندی و «مراةالعقول»، ج ۱/۲۹۴.

۲ - ر.ک: «المناقب» ابن مغازلی، ص ۸۴، ح ۱۲۵.

۳ - ر.ک: «عبقات الانوار»، حدیث ثقلین

می‌گردند. پس برماست که از طریق باب علمش و با تمسّک به اوصیائش بـه مـقام او نزدیک شویم، چه حضرتش درمقام لطف بر امت طریق استخلاف را در این طریق به ودیعه نهاده‌است، و در جوامع معتبره آمده:

«أنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله قال - حـين إذا قـيل له: الا تسـتخلف علينا؟ - ان تستخلفوا عليّاً - و ما أراكم فاعلين - تجدوه هـادياً مهديّاً، يحملكم على المحجة البيضاء[1]»

پس در طریق شیعه وصول به خدا فقط از طریق وصیّ حیّش مـیسّر است و در دعاء وارد شده:

«اللّهمّ عرّفنی نفسک فانّک ان لم‌تعرّفنی نفسک لم‌أعرف رسولک، اللّهمّ عرّفنی رسولک فانّک ان لم‌تعرّفنی رسولک لم‌اعرف حجّتک، اللّهمّ عرّفنی حجّتک فانّک ان لم‌تعرّف حجّتک ضللت عن دیـنی، اللّهمّ لاتمتنی میتة جاهلیّة و لاتزغ قلبی بعد إذ هدیتنی[2]»[3].

بنا بر این بحث در مقام امامت باید در هر دو محور عقلی و نقلی باشد که هر یک از این دو مؤیّد یکدیگرند، و معرفت یکی در گرو دیگری است. و متأسّفانه در بیشتر کتبی که در باب امامت نگاشته شده وجه عقلی آن و استنباط اجتهادی آن نادیده انگاشته شده و به نگرش نقلی صرف اکتفاء شده‌است.

تعداد زیادی از محقّقان اسلامی رسائل گوناگونی تحت عنوان «الامامة» به رشته تحریر در آورده‌اند که مرحوم علامه آقا بزرگ تهرانی بیش از صد رساله بدین عنوان را

---

۱ - ر.ک: «حلیة الاولیاء»، ج ۱/۶۴ و «کفایة الطالب»، ص ۱۶۴.

۲ - ر.ک: «مفاتیح الجنان»، دعاء الغیبة، ص ۵۸۸، خط طاهر خوشنویس.

۳ - مطلب جالب توجه در این دعا سیر معکوس متداول آن است، چه از معرفت خدا به معرفت حجّت و امام می‌رسد حال آنکه طریق متداول بر عکس است، و از سویی عدم معرفت امام را مستلزم عدم هدایت، پس از هدایت به طریق اسلام دانسته‌است.

بر شمرده است[1] و از سویی تعداد بسیاری از عامّه و خاصّه نیز باگـردآوری احـادیث فضائل، کتب سودمندی را به پیشگاه اهل تحقیق عرضه داشتند، که ازین بین به آثار زیر می‌توان اشاره نمود:

۱ ـ الفضائل، ابن شاذان.

۲ ـ الاربعین عن الاربعین عن الاربعین، منتجب‌الدین رازی.

۳ ـ شواهد التنزیل، حاکم حسکانی.

۴ ـ کفایة الطالب، کنجی شافعی.

۵ ـ مطالب السؤول، ابن طلحه شامی شافعی.

۶ ـ المناقب، ابن شهرآشوب.

۷ ـ المناقب، ابن مغازلی.

۸ ـ المناقب، خطیب خوارزمی.

۹ ـ کشف الغمة، اربیلی.

۱۰ ـ شرح تقدمة تقویم الایمان، میرداماد.

۱۱ ـ عبقات الانوار، علامه میر حامد حسین.

۱۲ ـ الغدیر، علامه امینی.

۱۳ ـ فرائد السمطین، حموئی.

۱۴ ـ العمدة، ابن بطریق. و ...[2]

---

۱ ـ ر.ک: «الذریعة»، ج ۲/۳۲۰ ـ ۳۴۲.

۲ ـ آثار فوق پاره‌ای از نگاشته‌های ارزنده در این باب است و غرض این مقال استقصای تمام آنها نیست بلکه ارائه مدخل بحث برای دانش پژوهان می‌باشد.

۲ - تقیه

یکی از بحثهای مهمّ کلامی - فقهی شیعه، طرح بحث تقیه است[1]. از طرفی ارائه طریق باب تقیه از مستقلات عقلیه نیست، و راه وصول به آن احادیث ائمه معصومین است[2] که در طی همین احادیث به موارد آن اشاره شده‌است، و از طرف دیگر لزوم عقلی آن با بیان موارد آن محرز است. مرحوم شهید ثانی - رضوان اللّٰه تعالی علیه - به خلاصه این بحث چنین اشاره نموده‌است:

«التقیّة تنقسم بانقسام الاحکام الخمسة، فالواجب: اذا علم أو ظنّ نزول الضرر بترکها به أو ببعض المؤمنین. و المستحب: اذا کان لایخاف ضرراً عاجلاً و یتوهّم ضرراً آجلاً أو ضرراً سهلاً، أو کان التقیّة فی المستحبّ کالترتیب فی تسبیح الزهراء علیها السلام و ترک بعض فصول الاذان. و المکروه: التقیة فی المستحبّ حیث لا ضرر عاجلاً و لا آجلاً، و یخاف منه الالتباس علی عوامّ المذاهب. و الحرام: التقیّة حیث یؤمن الضرر عاجلاً و آجلاً أو فی قتل مسلم؛ قال ابو جعفر علیه السلام انّما جعلت التقیّة لیحقن بها الدّماء: فاذا بلغ الدم فلا تقیّة. و المباح: التقیة فی بعض المباحات التی رجّحها العامّة و لا یصل بترکها ضرر ... التقیّة یبیح کلّ شیء حتّی اظهار کلمة الکفر، و لو ترکها حینئذ اثم الّا فی هذا المقام و مقام التبرّی من أهل البیت علیهم السلام فانّه لایأثم بترکها بل صبره إمّا مباح أو مستحبّ، و خصوصاً اذا کان ممّن

---

۱ - پاره‌ای از گروه‌های شیعی غیر دوازده امامی بدین اصل اذعان دارند و پاره‌ای چون زیدیه منکر آنند.

۲ - مثلاً در مأثور آمده‌است: «التقیّة من دینی و دین آبائی و لا ایمان لمن لا تقیّة له»، بنگرید: «اصول کافی»، باب تقیه، ح ۱۲.

یقتدی به»[1].

بنا بر عبارت فوق تقیه در احکام پنجگانه جاری شده، و در مورد قتل و خونریزی حرام است.

پاره‌ای از کتبی که در این مسأله نگاشته شده عبارتند از:

۱ ـ التقیّة و احکامها، شیخ احمد بن ابراهیم رازی.

۲ ـ التقیّة، آقا محمّد باقر بهبهانی.

۳ ـ التقیّة، میزرا حسن لاهیجی.

۴ ـ التقیّة، ابوعبداللّٰه حسین نوفلی.

۵ ـ التقیّة، سلطانعلی دارانی لاهوری، به زبان اردو.

۶ ـ التقیّة، محقّق کرکی.

۷ ـ التقیّة، ابوالحسن علی بن مهزیار اهوازی.

۸ ـ التقیّة، میر محمّد قلی نیشابوری.

۹ ـ التقیّة، ابوجعفر محمّد بن أرومة القمی.

۱۰ ـ التقیّة، معزّالدین موسوی قزوینی.

۱۱ ـ التقیّة، علامه شیخ مرتضی انصاری.

۱۲ ـ التقیّة و الاذاعة، ابومفضل شیبانی کوفی.

۱۳ ـ الجنّة الواقیّة فی احکام التقیّة، شیخ حسین آل‌عصفور.

۱۴ ـ التقیّة، امام روح اللّٰه موسوی خمینی.[2] و ....

---

۱ ـ ر.ک: «القواعد و الفوائد»، ص ۲۶۱، چاپ سنگی.

۲ ـ بنگرید: «ذریعه» ج ۴۰۳/۴ ـ ۴۰۵. در این مسأله بحثهای بسیاری نیز در خلال کتب مبسوط فقهی مطرح شده‌است.

۳ - رجعت

یکی از مباحث پیچیده کلامی و حدیثی بر محور بحث فوق است، رجعت یکی از وقایعی است که پس از ظهور حضرت حجت (عج) و تشکیل حکومت شریفهٔ وی اتفاق می‌افتد، و بنا بر احادیث صحیح و ادعیه مأثور[1] مؤمنین خالص و کفار محض جهت ثواب و عذاب دنیوی برانگیخته می‌شوند. دربارهٔ کیفیت این واقعه و طول مدّت و افراد محشور در این واقعه اختلاف است.

شیخ مفید - رضوان اللّٰه علیه - در این باب چنین گوید: «**اتفقت الامامیة علی وجوب رجعة کثیر من الاموات الی الدنیا قبل یوم القیامة و ان کان بینهم فی معنی الرجعة اختلاف**»[2].

پاره‌ای از افراد رجعت را به معنی رجوع دولت حقّ به صاحبان آن و یا به عذاب برزخی اهل باطل تأویل نموده‌اند که این معنی مورد اعتراض اهل کلام قرار گرفته است و لذا در پاسخ سید مرتضی - اعلی اللّٰه مقامه - به سؤال پاره‌ای که رجعت را رجوع جسمانی نمی‌دانند، چنین آمده‌است:

«**إعلم أنّ اللّٰه الذی تذهب الشیعة الامامیّة الیه أنّ اللّٰه تعالی یعید عند ظهور امام الزمان المهدی علیه السلام قوماً ممّن کان قد تقدّم موته من شیعته لیفوزوا بثواب نصرته و معونته و مشاهدة دولته، و یعید ایضاً قوماً من اعدائه لینتقم منهم فیلتذّوا بما یشاهدون من ظهور الحقّ و علوّ حکمة أهله، و الدلالة علی صحّة هذا المذهب أنّ الذی ذهبوا الیه ممّا لا شبهة علی عاقل فی أنّه مقدور للّٰه تعالی، غیر مستحیل فی نفسه ... فالطریق الی اثباتها اجماع الامامیّة علی وقوعها، ... فامّا من**

---

۱ - بنگرید: «بحارالانوار»، ج ۳۹/۵۳ - ۱۴۴ و در دعا وارد شده: «و بایابکم موقن».

۲ - ر.ک: «اوائل المقالات»، ص ۴۶.

تأوّل الرجعة فی اصحابنا علی أنّ معناها رجوع الدولة و الامر و النهی من دون رجوع الاشخاص و احیاء الاموات ... هذا منهم غیر صحیح ... و انّما المعوّل فی اثبات الرجعة علی اجماع الامامیّة علی معناها بأنّ اللّه تعالی یحیی أمواتاً عند قیام القائم علیه‌السلام»[1].

بنا بر بیان فوق مسأله رجعت از اجماعات امامیه، و بنا بر اصل قدرت الهی بازگشت اجسام صالحین و طالحین بعد از قیام حضرت حجّت (عج) میسّر است.

ولیک باید توجه داشت که اصل وقوع رجعت از مسائل اجماعی است نه کیفیّت آن، و لذا پاره‌ای از فلاسفه نظر به همان اشکالات وارد در معاد جسمانی، مسأله رجعت جسمانی را انکار نموده‌اند؛ و گویی که جواب و تحلیل مسأله فوق در گرو تحلیل معاد جسمانی است، و تحلیل این بحث را باید به مجال دیگری سپرد[2].

پاره‌ای از کتبی که در باب نگاشته شده‌است عبارتند از:

۱ ـ الرجعة و أحادیثها المنقولة عن آل العصمة، سید احمد از احفاد امام موسی کاظم علیه‌السلام.

۲ ـ الرجعة، حبیب اللّه کاشانی.

۳ ـ الرجعة، شیخ حسن حلّی.

۴ ـ الرجعة و احادیثها، فضل بن شاذان.

۵ ـ الرجعة، شیخ صدوق.

۶ ـ الرجعة، محمّد بن مسعود عیاشی سمرقندی.

۷ ـ الرجعة و ظهور الحجة، میزرا محمّد مؤمن استرآبادی.

۸ ـ اثبات الرجعة، علامه محمّد باقر مجلسی.

---

۱ ـ ر. ک: «رسائل الشریف المرتضی»، ج ۱/۱۲۵، جوابات المسائل الرازیة.

۲ ـ مرحوم علّامه شیخ حرّ عاملی در کتاب ارزشمند «الایقاظ من الهجعة» به گردآوری احادیث باب رجعت و تحلیل آن همّت گماشته و به دوازده راه در صدد اثبات رجعت برآمده‌است. نیز بنگرید: «المیزان»، ج ۲/۱۰۶

۹ ـ اثبات الرجعة، آقا جمال خوانساری.

۱۰ ـ اثبات الرجعة،علامه حلّی.

۱۱ ـ اثبات الرجعة،نورالدین بن عبدالعالی.

۱۲ ـ اثبات الرجعة، میر محمّد عباس موسوی تستری.

۱۳ ـ اثبات الرجعة، ملا سلطان محمود طبسی.

۱۴ ـ اثبات الرجعة،شیخ شرف الدین بحرانی.

۱۵ ـ اثبات الرجعة، میرزا حسن لاهیجی.

۱۶ ـ اثبات الرجعة، ملا محمّد سرابی تبریزی.

۱۷ ـ اثبات الرجعة، محمّد رضا طبسی.

۱۸ ـ اثبات الرجعة، شیخ سلیمان عبدالجبار قطیفی.

۱۹ ـ ارشاد الجهلة المصرین علی انکار الغیبة و الرجعة، منسوب به محمّد هاشم هروی خراسانی.

۲۰ ـ بشارة الفرج، ملا محمّد کرمانشاهی.

۲۱ ـ تفریح الکربة عن المنتقم لهم فی الرجعة، سید جلیل محمود حسینی کاظمی.

۲۲ ـ الجوهر المنضود فی اثبات الرجعة الموعود، شیخ احمد بیان اصفهانی.

۲۳ ـ دحض البدعة من انکار الرجعة، شیخ محمّد علی همدانی.

۲۴ ـ دلائل الرجعة، شیخ حسن علامی کرمانشاهی.

۲۵ ـ النجعة فی اثبات الرجعة، سید علی نقی لکهنوی[1].

۲۶ ـ الایقاظ من الهجعة، علّامه شیخ حرّ عاملی. و ...

---

۱ ـ ر.ک: «ذریعه» ج ۱۰/۱۶۱ ـ ۱۶۳ و ج ۱/۹۱ ـ ۹۵ و «الایقاظ من الهجعة»، مقدّمه.

۴ ـ بداء

این آموزه یکی از موارد صریح اختلاف اهل تسنن با شیعه است و تـحلیل آن مورد بحث و گفتگوی بزرگان اهل فن می‌باشد.

ولیکٔ نکته‌ای که در این مقام در خور ذکر است توجّه به صعوبت تحلیل این مسأله می‌باشد، چه تحقیق دقیق این بحث در گرو شناسایی «سرّ معیّت واجب‌الوجود به ممکن‌الوجود» است که در پرتو این معرفت سرّ جبر و قدر و مسأله استجابت دعا مورد بحث و گفتگو قرار خواهد گرفت.

پاره‌ای از کتبی که در این مسأله نگاشته شده‌است عبارتند از:

۱ ـ ابداء البداء، میرزا محمود طباطبایی (ذریعه ج ۱/ ٦۴).

۲ ـ اجابة الدعاء فی مسألة البداء، سید کاظم عصار (مطبوع، تهران).

۳ ـ انوار الهدی، شهید ثانی (ذریعه، ج ۲/ ۴۴۸).

۴ ـ انوار الهدی، شیخ سلیمان بحرانی (ذریعه، ج ۲/ ۴۴۸).

۵ ـ بحوث حول البـداء، سـید عـبد اللّـه بـحرانـی مـحرقی (مـطبوع، بـیروت ۱۹۸۷ م).

٦ ـ بداء، مولی آقا خوئی قزوینی.

۷ ـ بداء، سید ابراهیم حسینی قزوینی.

۸ ـ بداء، سید ابوالحسن نقوی لکهنوی.

۹ ـ بداء، ابوجعفر اشعری قمی.

۱۰ ـ بداء، شیخ احمد بحرانی.

۱۱ ـ بداء محمّد امین استرآبادی.

۱۲ ـ بداء، محمّد باقر مجلسی، به فارسی.

۱۳ ـ بداء، میر محمّد حسین خاتون‌آبادی اصفهانی، به فارسی.

۱۴ ـ بداء، محمّد خلیل بن اشرف قائنی اصفهانی.

۱۵ ـ بداء، محمّد شفیع گیلانی، به فارسی.

۱٦ ـ بداء، محمّد علی قراچه داغی.

۱۷ ـ بداء، سراج‌الدین طباطبائی.

۱۸ ـ بداء، محمّد بن ابی عمیر زیاد بن عیسی الازدی.

۱۹ ـ بداء، ملا محمّد شیروانی، به فارسی.

۲۰ ـ بداء، میرزا محمّد کشمیری.

۲۱ ـ بداء، ابی‌نصر محمّد بن مسعود عیاشی.

۲۲ ـ بداء، ملا نوروز بسطامی.

۲۳ ـ بداء، ابویوسف حمّاد الانباری.

۲۴ ـ بداء، ابومحمّد یونس از اصحاب امام موسی کاظم (ع) و امام رضا (ع).

۲۵ ـ البداء و المشیة، ابوالحسن، ملقّب به «برزخ».

۲٦ ـ البداء و المشیة، ابن ابی العزاقر محمّد بن علی الشلمغانی [1].

۲۷ ـ البداء عند الشیعة، علامه سید علی فانی (مطبوع، قم ۱۳۹۴ هـ ق).

۲۸ ـ البداء عند الشیعة الامامیة، سید محمّد کلانتر (مطبوع، نجف ۱۳۹۵ هـ ق).

۲۹ ـ البداء فی ضوء الکتاب والسنة، شیخ جعفر سبحانی (مطبوع، طهران ۱۴۰٦ هـ ق).

۳۰ ـ حبل البداء، ملا علی نقی جنابذی (ذریعه، ج ٦/۲۳۹).

۳۱ ـ صوب الندیٰ، سلیمان ماحوزی (ذریعه، ج ۱۵/۹٦).

۳۲ ـ کشف الاسرار فی الجبر و الاختیار و البداء، سید احمد شیرازی (ذریعه ج ۱۸/۱٦).

---

۱ ـ از شماره ٦ تا ۲٦، بنگرید: «الذریعة»، ج ۳/۵۳ ـ ۵۷

۳۳ ـ کشف الخفاء فی مسألة البداء، فاضل قندهاری (ذریعه ج ۱۸/ ۴۵).

۳۴ ـ مأخذ البداء، سید حسین هندی (ذریعه ج ۱۹/ ۹).

۳۵ ـ مشکاة الضیاء، میرزا حسین سبزواری (ذریعه ج ۲۱/ ۵۸).

۳٦ ـ نبراس الضیاء فی البداء (اثر حاضر).

۳۷ ـ هدایةالوری فی شرح‌البداء، سیدمحمّدحسین کهنگی (مطبوع، تهران ۱۳۷۷ هـ‌ق).

در پایان این گفتار بحث خود را پیرامون تحلیل مسأله بداء و بررسی آراء گوناگون دربارهٔ آن پی می‌گیریم.

تحلیل آموزهٔ بداء

مسأله بداء یکی از مسائل دشوار کلامی[1] و معضلات حدیثی است، ولی در سیر تحلیلی آن توجه به ترتیب زیر راهگشای وصول به حقیقت امر خواهد بود.

الف - آموزه بداء و طرح آن از مستقلاّت عقلیه نبوده و فهم و اثبات آن درگرو نقل است، و در این واقعیت با مسائلی چون معاد جسمانی، معراج جسمانی و غیره از یک دست می‌باشد، زیرا برآورد ظاهر عقل مانع از قبول چنین اصلی است، و از سویی ظاهرِ عقل مقام واجب‌الوجود را اعلی از پذیرش چنین اصلی می‌داند.

ب - در بررسی و پژوهش این مسأله باید از سیر منطقی آن تبعیّت نمود، و بنا بر اصول منطقی، سیر هر بحثی درگرو تحلیل شش امر است.

۱ - ماء شارحه.

۲ - هل بسیطه.

۳ - ماء حقیقیّه.

۴ - هل مرکبّه.

---

۱ - صدر المتألهین در صعوبت این مسأله چنین فرموده‌است: «اعلم أنّ المسألة البداء من غوامض المسائل الالهیّة و عویصات المعارف الربّانیّة الّتی لایعرفها الاّ عارف موحد، أفنی عمره فی علم التّوحید، و صرف فکره فی قطع مناهج الواصلة الی عالم التّجرید». ← «شرح اصول کافی»، ص ۳۷۸

۵ و ۶ ـ لِمَ ثبوتی و اثباتی[۱].

چون سه امر اوّل این مطالب، پژوهش دربارهٔ هل بسیطه و یا به عبارتی وجود شیء را در بر دارد، در سیر بحثی بداء بالذات مورد بحث قرر خواهدگرفت؛ و سه مطلب دیگر از تبعات و مباحث بالعرض بداء خواهد بود، لذا نقد و بررسی این آموزه را در سه بخش کلّی زیر طرح خواهیم نمود:

۱ ـ ماء شارحه یا تحلیل لغوی بداء.

۲ ـ هل بسیطه یا اثبات بداء از طریق نقل.

۳ ـ ماء حقیقیّه که به علّت اصل تساوق و یکدستی حد وبرهان[۲]، در این مرحله به تحلیل ثبوتی بداء و به عبارت دیگر بررسی آراء اهل نظر پرداخته خواهد شد، و سپس با تحلیل این نظریات مرحله ثبوتی بداء و بالتبع منزله تعریف حدّی آن روشن خواهد گشت.

بخش اول: معنی لغوی بداء

بداء بر وزن سماء اسم مصدر ماده «بدو» است، و فعل ماضی ثلاثی مجرد آن «بدا» و مضارع آن «یبدو» می‌باشد، مصدرهای این ماده عبارتنداز: بداوة، بدواً، بداءة. فعل ماضی آن به هیچ وجه از حرف لام جارّه منفکّ نگردیده و مضارع آن اکثراً با لام

---

۱ ـ حکیم سبزواری در این باب می‌فرماید:

اسّ المطالب ثلاثة علم　　　مطلب ما مطلب هل مطلب لم

۲ ـ لازم به ذکر است در تحلیل یک مسأله، یا عوارض غیر وجود موضوع مورد بحث است و یا حمل وجود بر موضوع، لذا اگر بحث در مورد اول باشد شش مطلب فوق مورد طرح خواهد بود؛ ولی اگر محمول، وجود باشد، در واقع اثبات وجود شیء مطرح خواهد بود، و در این مرحله تعریف حدّی شیء در گرو تحلیل ثبوتی آن است، و با تغییر در تحلیل ثبوتی حدّ شیء مفروض تغییر خواهد یافت.

جارّه است، جز در مواردی که بصورت لازم استعمال گردد، چون حدیث: «**لاتبیعوا الثّمرة حتی یبدو صلاحها**» و یا حدیث «**انّه أمر أن یبادی النّاس یأمره**»[1] معنی «بدو»، «ظهور» و «بیان» (=آشکار شدن، روشن شدن) می‌باشد، و بر همین اساس موارد زیر معنی می‌گردد: ﴿**بدا لهم سیّئات ماکسبوا**[2]﴾ یعنی در آخرت پاداش آنچه که در دنیا عمل بدان نموده‌اند برایشان ظاهر می‌گردد. ﴿**و بدا لهم من اللّٰه ما لم یکونوا یحتسبون**[3]﴾ آنچه از افعال الهی به حساب ایشان نمی‌آمده، برایشان آشکار می‌گردد. «بدا لهم سور المدینة» دیوارهای شهر برایشان آشکار گشت.

گاهی اوقات به شخصی «ذو بدوان» گفته می‌شود، یعنی شخص دائماً دارای رأی جدید است. و به عبارت دیگر دائماً رأیی نو برای او حادث می‌گردد؛ عمده موارد استعمال این ماده در انسان بر همین پایه است[4]؛ و لذا ابن اثیر در تعریف بداء گفته: «**و البداء استصواب شیء عُلم بعد ان لم یُعلم**[5]» یعنی علم به صلاحدید چیزی پس از صلاح ندانستن آن.

بخش دوم: اثبات بداء

ادله اثباتی بداء بر محور نقل بر دو گروه است؛

الف: آیات قرآنی، که گاهی ظهور در حقیقت بداء دارند، و گاه طرح آیه در رابطه با بداء است.

---

۱ - ر.ک: «المعجم المفهرس لاحادیث النبوی» ج ۱ / ۱۵۶

۲ - زمر، ۴۸

۳ - زمر، ۴۷

۴ - بنگرید: «تاج العروس»، ج ۱۰ / ۳۱، «لسان العرب» ج ۱۴ / ۶۵

۵ - «النهایة»: ج ۱ / ۱۰۹

ب: احادیث مأثور از عامّه و خاصّه که در ذیل به تفصیل آن اشاره می‌گردد.

آیات قرآنی:

﴿لکلِّ أجلٍ کتابٌ، یمحو اللّٰهُ مٰا یشاءُ و یُثْبتُ و عندَه أمُّ الکتابِ[1]﴾.

﴿هو الّذی خلقَکُم من طینٍ ثمّ قَضیٰ أجلاً و أجلٌ مسمّیٰ عندَه ثمّ أنتم تَمْتَرون[2]﴾

﴿و قالَتِ الیهودُ یدُ اللّٰهِ مغلَولة غُلّتْ ایدیهم و لُعنوا بما قالوا بَلْ یداه مبسوطَتان یُنْفق کیفَ یَشاءُ[3]﴾.

﴿و قالَ ربُّکم أُدعونِی أَسْتَجِبْ لَکُم[4]﴾ و ...

بنا بر تحلیلی که در آینده پیرامون مسأله نسخ خواهیم داشت، بیان می‌گردد که مفاد آیه اول فقط با طرح آموزه بداء سازگار است و ارتباطی با نسخ ندارد. و لذا اذعان به آیه مساوی اقرار به بداء است.

آیه دوّم بیانگر تغییر اجل مؤجّل و عدم تغییر اجل مسمّی است، تحلیل این تغییر و عدم تغییر آن در گرو بحث بداء است.

آیه سوّم به طرح آموزه سرّ قدر می‌پردازد و حضرت حق را دائماً در معیّت خلق می‌داند، و این ظهور در مرحله عمل، جز با اساس مسأله بداء غیر قابل توجیه است.

آیه چهارم بیانگر حقیقت دعا و واقعیت آن است، و چنانچه خواهد آمد پذیرش وضعی دعا جز اقرار به بداء نیست.

---

۱ - رعد، ۳۸ - ۳۹

۲ - انعام، ۲

۳ - مائده، ٦۴

۴ - غافر، ٦۰

احادیث:

روایاتی که در مسأله بداء صادر گردیده به تقسیم اوّلی یا از طریق خاصّه است یا عامّه و در هر دو یا تصریح به لفظ بداء گردیده یا مورد تصریح واقع نشده؛ در ذیل به ذکر چند حدیث در این موارد اشاره می‌شود.

الف: احادیث مصرّح به لفظ بداء از خاصّه[1]:

۱ - «ما عُبد اللّهُ بشیءٍ مثلَ البداء[2]».

۲ - «ما عُظِّم اللّهُ بمثل البداء[3]».

۳ - «ما تنبّأ نبیّ قطّ حتّی یُقرّ للّٰه بخمس خصال: بالبداء و المشیّة و السّجود و العبودیّة و الطّاعة[4]».

۴ - «ما بعث اللّٰه نبیّاً قطّ الاّ بتحریم الخمرِ و أن یُقرّ للّٰه بالبداء.» وغیره.

ب: احادیث مصرّح به لفظ بداء از عامّه:

۱ - «انّه سمع رسول اللّٰه (ص) یقول: انّ ثلاثة فی بنی اسرائیل: ابرص و اقرع و اعمی، بدا للّٰه أن یبتلیهم[5]».

---

۱ - در کتاب ارزشمند «اصول کافی»، در ذیل کتاب توحید، بأبی تحت عنوان بداء وجود دارد که در آن هفده حدیث نقل گردیده که در نُه روایت تصریح به لفظ بداء شده و در هشت روایت به کنایه، بدان اشاره گردیده. همچنین در کتاب ارزشمند «توحید» شیخ اعظم مرحوم صدوق به یازده حدیث در ذیل باب ۵۴ اشاره گردیده که در هشت روایت تصریح به لفظ بداء شده است. مرحوم علامه مجلسی در «بحار الانوار» ج ۹۴/۴ - ۱۲۲ متعرض به ذکر هفتاد روایت در این باب گردیده‌است.

۲ - بنگرید: «اصول کافی»، کتاب توحید، باب بداء، ح ۱

۳ - ر.ک: پیشین، ح ۲

۴ - ر.ک: پیشین، ح ۱۴

۵ - صحیح بخاری ج ۱۲۷٦/۳، کتاب انبیاء، باب ۵۱، ح ۳۲۷۷. ابن اثیر در شرح آن، بداورا به معنی قضی تفسیر نموده‌است!

۲ - «قال رسول اللّٰه (ص) یجمع اللّٰه عزّوجلّ الامم فی صعید یوم القیامة، ما ذا بدا للّٰه عزّوجلّ نصدع بین خلقه مثل لکلّ قوم ما کانوا یعبدون - فیتّبعونهم حتّیٰ یقحمونهم النّار[1]».

۳ - «انّ الشّمس و القمر لا ینکسفان لموت احد و لا لحیاته و لکنّهما آیتان من آیات اللّٰه عزّوجلّ، انّ اللّٰه عزّوجلّ اذا بدا لشیء[2] من خلقه خشع له، فاذا رأیتم ذلک فصلّوا[3]».

ج: احادیث غیر مصرّح به لفظ بداء از خاصّه:

۱ - «العلم علمان، فعلم عند اللّٰه مخزون لم یطّلع علیه أحداً من خلقه، و علم علّمه ملائکته و رسله، فما علّمه ملائکته و رسله فانّه سیکون، لایکذّب نفسه و لا ملائکته و لا رسله، و علم عنده مخزون، یقدّم منه ما یشاء و یؤخّر منه ما یشاء و یثبت ما یشاء[4]».

۲ - «ما بعث اللّٰه عزّوجلّ نبیّاً حتّیٰ یأخذ علیه ثلاث خصال: الاقرار بالعبودیّة و خلع الانداد، و انّ اللّٰه یقدّم ما یشاء و یؤخّر ما یشاء[5]». و ...[6]

د: احادیث غیر مصرّح به لفظ بداء از عامّه:

۱ - «لا ینفع الحذر من القدر، و لکنّ اللّٰه یمحو اللّٰه بالدّعاء ما یشاء من

---

۱ - «مسند» احمد، ج ۴۰۷/۴

۲ - کذا

۳ - «سنن» نسائی ج ۱۴۱/۳ ح ۱۶، شرّاح این حدیث در توضیح آن بسیار مضطربند.

۴ - «اصول کافی» کتاب توحید، باب بداء، ح ۷

۵ - «توحید»، ص ۳۳۳، ح ۳

۶ - برای تفصیل بنگرید: «بحارالانوار» ج ۹۴/۴ - ۱۲۲، لازم به ذکر است تمام احادیث باب استجابت دعا و ارزش صدقه و غیره مثبت همین اصل است ← «بحارالانوار» ج ۹۰، باب ۱۶

القدر[1]».

۲ - «لایردّ القضاء إلاّ الدّعاء، و لایزید فی العمر إلاّ البرّ[2]».

۳ - «ما علی الارض مسلم یدعوا اللّٰه بدعوة إلاّ أتاه اللّٰه إیّاه أو صرف عنه من السّوء مثلها ما لم یدع بإثم أو قطیعة رحم[3]» و ...

بنا بر احادیث فوق اولاً اصل بداء یکی از پایه‌های مهم کلامی خواهد بود و ثانیاً سرّ تأثیر عمل انسانی و سرّ استجابت ادعیه درگرو تحلیل آن می‌باشد.

بخش سوم: تحلیل ثبوتی بداء

قبل از کنکاش و جستار در این بخش به سیر پژوهشهای متکلّمین شیعه در این باب اشاره‌ای خواهیم داشت، و سپس تحلیل مسأله را پی خواهیم گرفت، و در این رهگذر نظریه معلّم ثالث، میرداماد را مورد نقد و بررسی قرار خواهیم داد.

■ گفتار صاحب نظران شیعه در بداء:

۱ - شیخ صدوق (ره)

الف: «کتاب عقائد»، باب (۱۰) الاعتقاد فی البداء، ص ۴۰ - ۴۱، وی در این بخش با نقض قول یهود در مسأله فراغت از امر خلقت به کریمه **﴿یمحو اللّٰهُ ما یشاء و**

---

۱ - «الدر المنثور»، ج ۴/۶۶

۲ - «التاج الجامع للاصول»، ج ۵/۱۰۱

۳ - پیشین، ج ۴/۱۰۰ - ۱۰۱

یثبت و عنده أمُّ الکتاب[1]﴾ متمسّک گشته و در پی آن احادیثی چند در لزوم اعتقاد به بداء را بیان داشته، و در همین رهگذر نسخ شرایع واحکام سابقه و نسخ کتب سابقه را بر همین پایه دانسته است، افزون بر این که بر اساس خبر مروی از حضرت صادق (ع) بداء در حق تعالی به معنی ندامت از فعل و یا عدم علم سابق نیست .

قال الشیخ ابوجعفر رحمه الله: أنّ الیهود قالوا إنّ اللّٰه قد فرغ من الأمر.

قلنا: بل هو تعالی کلّ یوم هو فی شأن، لایشغله شأن عن شأن، یحیی و یمیت، و یخلق و یرزق، و یفعل ما یشاء.

و قلنا: یمحوا اللّٰه ما یشاء و یثبت و عنده أمّ الکتاب، و إنّه لایمحو إلاّ ما کان، و لایثبت إلاّ ما لم یکن.

و هذا لیس ببداء، کما قالت الیهود و أتباعهم فنسبَنا الیهود فی ذلک الی القول بالبداء، و تابعهم علی ذلک مَن خالفنا من أهل ألاهواء المختلفة.

و قال الصّادق علیه السلام: «ما بعث اللّٰه نبیّاً قط حتی یأخذ علیه الاقرار بالعبودیة، و خلع الأنداد، و أنّ اللّٰه تعالی یؤخّر ما یشاء و یقدّم ما یشاء[2]».

و نسخ الشرایع و الاحکام بشریعة نبیّنا محمّد صلی الله علیه و آله من ذلک، و نسخ الکتب بالقرآن من ذلک.

و قال الصادق علیه السلام: «من زعم أنّ اللّٰه بدا له في شیء الیوم، لم

---

۱ - رعد، ۳۹

۲ - «توحید»، ص ۳۳۳ ح ۳، «کافی» ج ۱۱۴/۱ ح ۳ و در هر دو جا«یقدم ما یشاء و یؤخر ما یشاء» مضبوط است.

یعلمه أمس فابرؤوا منه[1]».

و قال علیه السلام: «من زعم أنّ اللّٰه تعالی بدا له فی شیء بداء ندامة، فهو عندنا کافر باللّٰه العظیم».

و أما قول الصّادق علیه السلام: «ما بدا للّٰه فی شیء کما بدا له فی إبنی إسماعیل» فانّه یقول: «ما ظهر للّٰه سبحانه أمر فی شیء کما ظهر له فی إبنی إسماعیل، «إذ أخترمه قبلی، لیعلم أنّه لیس بإمام بعدی[2]».

ب: کتاب «توحید»، باب ۵۴، ص ۳۳۵ وی در این موضع بیان سابق خود را بصورت مبسوط‌تر بیان می‌دارد، خلاصه بیان وی چنین است:

(۱): بداء در حق تعالی به معنی ندامت در فعل نیست.

(۲): بداء به معنی ابتداء به خلقت یکی شیء بعد شیء دیگر است - بدین نحو که شیء اول را قبل از خلقت دوم نابود سازد - و یا امر به یک شیء بعد از نهی از آن و یا بالعکس است و این قسم همچون نسخ شرایع، تحویل قبله و تغییر در حکم زمان عدّه متوفیٰ است.

(۳): وجه تغییر در امور فوق بواسطه ثبوت مصلحت در وقت حکم است.

(۴): اقرار به قدرت الهی در باب إعدام و ایجاد و تقدیم و تأخیر آنچه می‌خواهد، اقرار به بداء است.

(۵): احادیث مأثور دالّ بر تعظیم خداوند از رهگذر اذعان به بداء است.

(٦): اذعان به بداء، نفی گفتار یهود - مبنی بر فراغت خدا از ایجاد - است.

(۷): بداء در لغت به معنی ظهور، و در حق تعالی به معنی ظهر له منه (= ظهور بر حق از ناحیه عبد) است.

وی در آخر این گفتار به دو حدیث، مبنی بر وجود بداء در مسأله اسماعیل (ع)

---

۱ - «کمال الدین»، ٦۹

۲ - «توحید»، ص ۳۳٦ ح ۱۰

فرزند حضرت ابراهیم (ع) و اسماعیل فرزند امام جعفر صادق (ع) اشاره نموده و در هر دو حدیث تردید نموده‌است.

قال محمّد بن علیّ مؤلّف هذا الکتاب أعانه اللّٰه علی طاعته: لیس البداء کما یظنّه جهّال النّاس بأنّه بداء ندامة - تعالی اللّٰه عن ذٰلک - و لکن یحب علینا أن نُقرّ للّٰه عزّوجلّ بأنّ له البداء، معناه أنّ له أن یبدأ بشیء من خلقه فیخلقه قبل شیء ثمّ یعدم ذٰلک الشّیء و یبدأ بخلق غیره، أو یأمر بأمر ثمّ ینهی عن مثله أن ینهی عن شیء ثمّ یأمر بمثل ما نهی عنه، و ذلک مثل نسخ الشرایع و تحویل القبلة و عدّة المتوفی عنها زوجها، و لایأمر اللّٰه عباده بأمر فی وقت ما إلاّ و هو یعلم أنّ الصلاح لهم فی ذلک الوقت فی أن یأمرهم بذلک، و یعلم أنّ فی وقتٍ آخرَ الصّلاح لهم فی أن ینهاهم عن مثل ما أمرهم به، فإذا کان ذلک الوقت أمرهم بما یصلحهم، فمن أقرّ للّٰه عزّوجلّ بأنّ له أن یفعل ما یشاء و یعدم ما یشاء و یخلق مکانه ما یشاء، و یقدّم ما یشاء و یؤخّر ما یشاء، و یأمر بما شاء کیف شاء فقد أقرّ بالبداء، و ما عظّم اللّٰه عزّوجلّ بشیء أفضل من الإقرار بأنّ له الخلق و الأمر، و التّقدیم و التّأخیر، و إثبات ما لم یکن، و محو ما قد کان؛ و البداء هو ردّ علی الیهود لأنّهم قالوا: إنَّ اللّٰه قد فرغ من الأمر. فقلنا: إنَّ اللّٰه کلّ یوم فی شأن، یحیی و یمیت و یرزق و یفعل ما یشاء، و البداء لیس من ندامة، و إنّما هو ظهور أمر، یقول العرب: بدا لی شخص فی طریقی ای ظهر، قال اللّٰه عزّوجلّ: ﴿و بَدا لَهُم ما لَم‌یَکُونوا یَحتَسِبُونَ﴾ ای ظهر لهم، و متی ظهر للّٰه تعالی ذکرُه من عبده صلة لرحمه زاد فی عمره، و متی ظهر له منه قطیعة لرحمه نقص من عمره، و متی ظهر له من عبد إتیان الزّنا نقص من رزقه و عمره، و متی ظهر له منه التعفّف عن الزّنا زاد

فی رزقه و عمره.

و من ذلک قول الصّادق علیه السلام: «ما بداء کما بدا له فی إسماعیل إبنی، یقول: ما ظهر للّٰه أمر کما ظهر له فی إسماعیل إبنی، إذ اخترمه قبلی لیعلم بذٰلک أنّه لیس بإمام بعدی».

و قد روی لی من طریق أبی الحسین الأسدی رضی اللّٰه عنه فی ذٰلک شیء غریب، و هو أنّه روی أنّ الصّادق علیه السلام قال: «ما بدا للّٰه بداء کما بدا له فی إسماعیل أبی، إذ أمر أباه إبراهیم بذبحه ثمّ فداه بذبح عظیم» و فی الحدیث علی الوجهین جمیعاً عندی نظر، إلاّ إنّی أوردته لمعنی لفظ البداء و اللّٰه الموّفق للصّواب.

۲ - شیخ مفید(ره)

الف: «تصحیح الاعتقاد»، ص ٦٥ - ٦٧ وی در این بخش به شرح عبارات شیخ صدوق پرداخته و افزون بر عبارات وی به نکات زیر اشاره نموده است:

(۱): طریق وصول به بداء نقل است نه عقل.

(۲): بداء به معنی تغییر رأی، و ظهور امری بعد از خفای آن در نزد حضرت حقّ نیست؛ زیرا تمام اشیاء از ازل معلوم حق بوده‌اند.

(۳): ظهور در بداء به معنی عدم احتساب آن و یا ظنّ غالب بر عدم وقوع موضوع است.

(۴): تصحیح و تفسیر خبر اسماعیل فرزند امام جعفر صادق (ع).

(۵): ذکر چند آیه که مفهوم بداء در آنها مندرج است.

(٦): بداء حق تعالی اختصاص به چیزهایی دارد که فعل آنها، مشروط مقدّر شده است.

قال ابوجعفر رحمه الله: «اعتقادنا فی البداء» الی آخره.

قال أبو عبد اللّه عليه السلام: «قول الاماميّة فی البداء طريقه السمع دون العقل، و قد جاءت الاخبار به عن أئمّة الهدی عليهم السلام و الأصل فی البداء هو الظهور».

قال اللّه تعالی: ﴿و بَدا لَهُم مِنَ اللّه ما لَم يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ[1]﴾ يعنی به: ظهر لهم من أفعال اللّه تعالی بهم ما لم يكن فی حُسبانهم و تقديرهم، و قال: ﴿و بدا لَهُم سيِّئاتِ ما كَسَبُوا و حَاقَ بِهِمْ[2]﴾ يعنی: ظهر لهم جزاء كسبهم و بانَ لهم ذلک، و تقول العرب: قد بدا لفلان عمل حسن، و بدا له كلام فصيح، كما يقولون: بدا من فلان كذا، فيجعلون اللّام قائمة مقامه، فالمعنی فی قول الاماميّه بدا للّه فی كذا - أی: ظهر له فيه، و معنی ظهر فيه أی ظهر منه، و ليس المراد منه تعقّب الرأی و وضوح أمر كان قد خفی عنه و جميع أفعاله تعالی الظاهرة فی خلقه بعد أن لم تكن فهی معلومة له فيما لم يزل، و إنّما يوصف منها بالبداء ما لم يكن فی الاحتساب ظهوره، و لا فی غالب الظنّ وقوعه، فأمّا ما علم كونه و غلب فی الظنّ حصوله، فلايستعمل فيه لفظ البداء.

و قول ابی عبد اللّه عليه السلام: «ما بدا للّه فی شیء كما بدا له فی إسماعيل[3]»، فإنّما أراد به ما ظهر من اللّه تعالی فيه من دفاع القتل عنه و قد كان مخوفاً عليه من ذلک مظنوناً به، فلطف له فی دفعه عنه.

و قد جاء الخبر بذلک عن الصّادق عليه السلام فروی عنه أنّه قال: «كان القتل قد كتب علی إسماعيل مرّتين، فسألت اللّه فی دفعه عنه فدفعه» و قد يكون الشیء مكتوباً بشرط فيتغيّر الحال فيه.

---

۱ - زمر، ۴۷

۲ - زمر، ۴۸

۳ - «توحيد»، ص ۳۳۶ ح ۱۰، كمال‌الدين، ص ۶۹

قال اللّٰه تعالی: ﴿ثمّ قَضیٰ أجلاً و أجلٌ مسمّیً عِندَه[1]﴾.

فتبیّن أنّ الآجال علی ضربین: ضرب منها مشترط یصحّ فیه الزّیادة و النّقصان، ألا تری الی قوله تعالی: ﴿و ما یُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ و لایُنْقَصُ من عمره الّا فی کتابٍ[2]﴾. و قوله تعالی: ﴿و لَوْ أنّ أهلَ القری آمنوا و اتّقوا لَفتحْنا علیهم برکات من السّماء و الارض[3]﴾ فبیّن أنّ آجالهم کانت مشترطة فی الامتداد بالبرّ و الانقطاع بالفسوق.

و قال تعالی فیما خبر به عن نوح فی خطابه لقومه: ﴿إستَغْفِرُوا ربَّکُم إنَّه کان غفّاراً * یُرسِل السَّماء علیکم مِدراراً[4]﴾ الی آخر الآیات. فاشترط لهم فی مدّ الأجل و سبوغ النّعم الاستغفار، فلمّا لم یفعلوه قطع آجالهم و بتر اعمارهم و إستأصلهم بالعذاب، فالبداء من اللّٰه تعالی یختصّ ما کان مشترطاً فی التّقدیر، و لیس هو الإنتقال من عزیمة الی عزیمة و لا من تعقّب الرأی، تعالی اللّٰه عمّا یقول المبطلون علوّاً کبیراً.

و قد قال بعض أصحابنا: أنّ لفظ البداء أطلق فی أصل اللّغة علی تعقّب الرأی [والانتقال من عزیمة الی عزیمة] و انّما اطلق علی اللّٰه تعالی علی وجه الاستعارة کما یطلق علیه الغضب و الرضا مجازاً غیر حقیقة، و أنّ هذا القول لم‌یضرّ بالمذهب، إذ المجاز من القول یطلق علی اللّٰه تعالی فیما ورد به السّمع، و قد ورد به السّمع بالبداء علی ما بیّنّا، و الّذی أعتمدناه فی معنی البداء أنّه الظهور علی

---

۱ - انعام، ۲

۲ - ملائکه، ۱۱

۳ - اعراف، ۹۶

۴ - نوح، ۱۰ - ۱۱

ما قدّمت القول فی معناه، فهو خاصّ فیما یظهر من الفعل الّذی کان وقوعه یبعد فی النّظر دون المعتاد؛ إذ لو کان فی کلّ واقع من أفعال اللّٰه تعالی لکان اللّٰه تعالی موصوفاً بالبداء فی کلّ أفعاله، و ذٰلک باطل بالاتفاق.

ب: «اوائل المقالات»، مقاله ۱۰ و ۵۸، ص ۴۶ و ۸۰. در این رساله وی معنی بداء را به نسخ برگردانده، و زیادهٔ روزی و کاهش آن - و برخی اعمال دیگر - را بوسیله عمل، ازگونه بداء دانسته است، و بر همین پایه تنصیص به بداء را شرعی و مخالف ظاهر عقل - همچون پاره‌ای از صفات دیگر باری - می‌داند، لذا با تفسیر دقیق بداء نزاع بین عامّه و خاصّه لفظی خواهد بود.

۱۰ - «القول فی الرجعة و البداء: إتفقت الامامیّة ... علی اطلاق لفظ البداء فی وصف اللّٰه تعالی، و أن ذٰلک من جهة السّمع دون القیاس».

۵۸ - القول فی البداء و المشیة:

و اقول: فی معنی البداء ما یقول المسلمون بأجمعهم فی النّسخ و أمثاله من الافقار بعد الاغناء، و الامراض بعد الاعفاء، و الاماتة بعد الاحیاء، و ما یذهب الیه أهل العدل خاصّة من الزّیادة فی الآجال و الارزاق و النقصان منها بالاعمال. فأمّا اطلاق لفظ البداء فانّما صرت الیه بالسّمع الوارد عن الوسائط بین العباد و بین اللّٰه - عزّوجلّ -، و لو لم‌یرد به سمع أعلم صحته ما أستجزت اطلاقه، کما أنّه لو لم‌یرد علیّ سمع بأن اللّٰه تعالی یغضب ویرضی و یحبّ و یعجب لما أطلقت ذٰلک علیه - سبحانه -، ولکنّه لمّا جاء السّمع به صرت الیه علی المعانی الّتی لاتأباها العقول، و لیس بینی و بین کافّة المسلمین فی هٰذا الباب خلاف، و إنّما خالف من خالفهم فی الفظ

دون ما سواه، و قد أوضحت عن علّتی فی اطلاقه بما یـقصر مـعه الکلام، و هذا مذهب الامامیة بأسرها و کلّ من فارقها فی المذهب ینکره علی ما وصفت من الاسم دون المعنی و لا یرضاه.

۳ - سید مرتضی (ره)

الف: «جوابات المسألة الرّازیة[1]»، مسأله ۵، ص ۱۱۷، وی در این رساله بطور مبسوط به طرح مسأله بدا پرداخته، سیر گفتار وی در این رساله چنین است[2]:

نظر به این که بداء در لغت عرب به معنی ظهور است، پاره‌ای از متکلمین بداء را چنین تعریف نموده‌اند: اگر خداوند متعال دروقت مشخصی بر وجه مـعیّنی بـه یک شخصی حکمی نمود وسپس بر همین وجه از آن نهی نمود بدان بداء گویند. و بر همین اساس فرق نسخ و بداء را در اختلاف وقت ناسخ و منسوخ دانند به خلاف بداء که اتحاد وقتی در آن ملحوظ است. لیک بداء بر اساس تعریف فوق منافی علم مـطلق و مـقام شامخ الهی است، لذا تعریف فوق برای بداء غیر صحیح و باید معنی آن به نسخ ـ که مورد قبول اهل فن است ـ ارجاع داده شود.

حال جای این بحث است که آیا معنی بداء هـمان مـعنی نسـخ است یـا مـعنی استعاره‌ای آن؟ در این جا مؤلّف مایل بدین معنی است که بداء همان معنی حقیقی نسخ را دارد و به معنی ظهور و بروز در همان معنی لغوی است.

المسألة الخامسة، مسألة البداء و حقیقته:

ما تقول فی إطلاق لفظ «البداء» علی اللّٰه تعالی؟ و هل هو لفظ

---

۱ ـ این رساله در ذیل جلد اول «رسائل الشریف المرتضی» به طبع رسیده‌است

۲ ـ علامه مجلسی (ره) خلاصه عبارت وی را در «بحارالانوار» ج ۱۲۹/۴ و «مراة‌العقول»، ج ۱۳۱/۲ چنین آورده‌است:

«الرابع: ما ذکره السید المرتضی ـ رضوان الله علیه ـ فی جواب مسائل اهل الری و هو انه قال: المراد بالبداء‌النسخ، و ادعی انه لیس بخارج عن معناه اللغوی».

له معنى مطابق للحقّ أم لايجوز إطلاق هٰذه اللفظة على حال؟

الجواب:

و باللّٰه التّوفيق، أمّا «البداء» فى لغة العرب: هو الظهور، من قوله: بداء الشىء، إذا ظهر و بان.

و المتكلّمون تعرفوا فيما بينهم أن يسمّوا ما يقتضى هٰذا البداء باسمه، فقالوا: إذا أمر اللّٰه تعالى بالشىء فى وقت مخصوص على وجه معيّن بمكلّف واحد، ثمّ نهى عنه على هٰذه الوجوه كلّها، فهو بداء؛ لأنّه يدلّ عليه من حيث لم‌تظهر أمر لم‌يكن ظاهراً امّا جاز أن يطابق المنهىّ أمر بهٰذه الطائفة.

و فرّقوا بين النسخ و البداء بإختلاف الوقتين فى النّاسخ و المنسوخ.

و البداء على ما حدّدناه لايجوز على اللّٰه تعالى، لأنّه علم بنفسه، لايجوز له أن يتجدّد كونه عالماً، و لا أن يظهر له من المعلومات ما لم‌يكن ظاهراً.

و لهذا قالوا: إذا كان البداء لايجوز عليه لم‌يجز أيضاً عليه ما يدل على البداء، أو يقتضيه من النّهى عن نفس ما أمر به على وجهه فى وقته، و المأمور و المنهىّ واحد.

و قد وردت أخبار آحاد لاتوجب علماً، و لايقتضى قطعاً، باضافة البداء الى اللّٰه تعالى، و حملوها محقّقوا أصحابنا على أنّ المراد بلفظة البداء فيها النسخ للشرائع، و لا خلاف بين العلماء فى جواز النّسخ للشرائع.

و بقى أن نبيّن هل لفظة «البداء» إذا حملت على معنى النسخ حقيقة او مستعارة؟ و يمكن أن ينصّ أنّها حقيقة فى النسخ غير

المستعارة، لإنّ البداء اذ (كذا) كان فی اللغة العربية إسماً للظهور.

و إذا سمّينا من ظهر له من المعلومات ما لم‌يكن ظاهراً، حتی إقتضی ذٰلک أن يأمر بنفس ما نهی عنه، أن ينهی عن نفس ما أمر به، أنّه قد بدا، لم‌يمتنع أن يسمّی الأمر بعد النهی و الحظر بعد الاباحة علی سبيل التدريج، فانّه بداء له، لأنّه ظهر من الأمر ما لم‌يكن ظاهراً، و بدا ما لم‌يكن بائناً، بمعنی البداء الّذی هو الظهور و البروز حاصل فی الأمرين.

فما المانع علی نفص الاستنفات[1] أن يسمّی الأمرين بداء، لإنّ فيهما معاً ظهور أمر لم‌يكن ظاهراً.

فان قيل: هٰذا إنّما يسوغ إذا لفظة «البداء» و لم‌تضف، فامّا إذا أضيفت و قيل: «بدا له فی كذا» فلايليق الاّ بما ذكرناه دون ما خرجتموه، لانّ اطلاع من أمر بعد نهی، أو نهی بعد أمر علی أمر ما كان مطلقاً خصّه، فلا يتعدّی.

ب: نقل ديگری از وی در حاشيهٔ «بحارالانوار»، ج ۱۲۶/۴ و «مجمع البحرين» طريحی ج ۴۷/۱ ذيل ماده «بداء» آمده است که در خور توجّه است، وی می‌گويد:

می‌توان بداء را در معنی حقيقی آن يعنی ظهور صحيح دانست، بدين نحو که بعد از امر و نهی الهی با اتيان و ظهور مأموربه حالتی حادث می‌شود که قبل از آن نبوده و اين يک نوع ظهور، جهت حقتعالی است، و لذا در كريمه: ﴿**و لَنَبْلوَنَّكم حتّی نَعلَمَ المجاهدينَ مِنكم**[2]﴾ به ظهور علم بعد از عمل تصريح شده‌است، بدين معنی که ما شما را می‌آزماييم تا بدانيم که جهاد شما در خارج موجود گرديده‌است، زيرا بنا به لفظ «نعلم» قبل از تحقّق وجود جهاد، علم به جهاد در جهان خارج موجود نبوده‌است.

---

۱ -كذا، ظ: علی مقتضی الاشتقاق

۲ - محمد، ۳۱

و يمكن حمل ذٰلك على حقيقته بأن يقال: بدا له تعالى بمعنى أنّه ظهر له من الأمر ما لم‌يكن ظاهراً له، و بدا له من النّهى ما لم‌يكن ظاهراً له، لأنّ قبل وجود الأمر و النهى لايكونان ظاهرين مدركين، و إنّما يعلم أنّه يأمر أن ينهى فى المستقبل، فأمّا كونه آمراً او ناهياً فلايصحّ أن يعلمه الاّ إذا وجد الأمر و النهى، و جرىٰ ذٰلك مجرى أحد الوجهين المذكورين فى قوله تعالى: ﴿و لَنَبْلُوَنَّكم حتّى نَعْلَمَ المُجٰاهِدِينَ مِنْكُم﴾ بأن نحمله على أنّ المراد به حتّى نعلم جهادكم موجوداً، لأنّ قبل وجود الجهاد لايعلم الجهاد موجوداً، و إنّما يعلم كذلك بعد حصوله فكذلك القول فى البداء.

۴ - شیخ طوسی (ره)

الف: «عدة الاصول» ج ۲ / ۲۹، خلاصه گفتار وی چنین است:

بداء در حقیقت به معنی ظهور است. و در آیات قرآنی نیز به همین وجه معنی می‌شود، و لفظ ظهور نیز به علم و یا ظن بعد از جهل و گمان گویند، لذا اگر این لفظ به خداوند انتساب یابد بوجهی قابل اضافه به خداوند است و بوجهی غیر قابل اضافه؛ از این حیث که به معنی نسخ باشد لفظ آن از باب توسّع قابل حمل بر خداوند است، لذا در مواضعی که بداء به خداوند انتساب یافته همچو نسخ به معنی ظهور بر مکلّفین می‌باشد، و در مورد خداوند علم بعد از جهل نیست.

«البداء حقيقةٌ فى الظهور، و لذٰلك يقال: بدا لناسور المدينة، و بدا لنا وجه الرأى و قال اللّٰه تعالى: ﴿و بدا لهم سيّئات ما عَمِلوا، و بدا لهم سيّئات ماكَسَبوا[1]﴾: و يراد بذٰلك كلّه «ظهر» و قد يستعمل ذٰلك فى

---

۱ - زمر، ۴۷ - ۴۸

العلم بالشّیء بعد أن لم‌یکن حاصلاً، و کذٰلک فی ظنّ. فأمّا إذا اظیفت هٰذه اللفظة الی اللّٰه تعالی، فمنه ما یجوز اطلاقه علیه و منه ما لایجوز؛ فأمّا ما یجوز من ذٰلک فهو ما أفاد النسخ بعینه، و یکون اطلاق ذٰلک علیه ضرباً من التّوسّع؛ و علی هذا الوجه یحمل جمیع ما ورد عن الصادقین علیهما‌السلام من الأخبار المتضمّنة لاضافة البداء الی اللّٰه تعالی، دون ما لایجوز علیه من حصول العلم بعد أن لم‌یکن. و یکون وجه اطلاق ذٰلک فیه تعالی هو: أنّه إذا کان ما یدلّ علی النسخ یظهر به للمکلفین ما لم‌یکن ظاهراً، و یحصل لهم العلم به بعد أنّ لم‌یکن حاصلاً لهم أطلق علی ذٰلک لفظ البداء».

ب: «کتاب الغیبة»، ص ۲۶۳ - ۲۶۵، وی گوید: پاره‌ای از حوادث مشروط به اموری است که با تحقّق شرائط أصل عمل متحقّق می‌گردد؛ حال حقتعالی، هم علم به زمان تحقّق حتمی عمل دارد و هم علم به شرائط، لذا اگر در حادثه‌ای تقدّم و تأخیری اتفاق افتاد از باب تحقّق شرائط است و این منافی با علم بدون شرط خداوند نیست، بنابراین بداء یا به معنی نسخ - در آنچه در آن جائز است - می‌باشد و یا به معنی دگرگونی شروط - در جایی که خبر از مشروط، از طریقه کائنات است - می‌باشد؛ پس در این اشکالی نیست که پاره‌ای از افعال الهی بر خلاف گمان ما ظهور یابند و یا ما شرائط تحقق پاره‌ای افعال الهی را ندانیم. و باید توجّه داشت که بداء در چیزهایی که منجرّ به تکذیب نفس مُخبر است، واقع نمی‌شود.

فالوجه فی هٰذه الاخبار أن نقول - إن صحّت - أنّه لایمتنع أن یکون اللّٰه تعالی قد وقت هذا الأمر فی الاوقات الّتی ذکرت، فلمّا تجدّد ما تجدّد تغیّرت المصلحة و إقتضت تأخیره الی وقت آخر، و کذٰلک فیما بعد، و یکون الوقت الأوّل و کلّ وقت یجوز أن یؤخّر مشروطاً بان لایتجدّد ما یقتضی المصلحة تأخیره الی أن یجیء

الوقت الّذى لايغيّره شىء فيكون محتوماً.

و على هذا يتأوّل ما روى فى تأخير الأعمار عن أوقاتها و الزّيادة فيها عند الدّعاء و صلة الأرحام، و ما روى فى تنقيص الاعمار عن أوقاتها الى ما قبله عند فعل الظلم و قطع الرّحم و غير ذٰلک، و هو تعالى و أن كان عالماً بالأمرين فلايمتنع أن يكون أحدهما معلوماً بشرط و الآخر بلاشرط و هٰذه الجملة لاخلاف فيها بين أهل العدل.

و على هذا يتأوّل أيضاً ما روى من أخبارنا المتضمّنة للفظ البداء، و يبيّن أنّ معناها النسخ على ما يريده جميع أهل العدل فيما يجوز فيه النسخ، أو تغيير شروطها ان كان طريقها الخبر عن الكائنات، لأنّ البداء فى اللّغة هو الظهور، فلايمتنع أن يظهر لنا من أفعال اللّٰه تعالى ما كنّا نظنّ خلافه، نعلم و لانعلم شرطه.

... و الوجه فى هٰذه الاخبار ما قدّمنا ذكره من تغيير المصلحة فيه و إقتضائها تأخير الأمر الى وقت آخر على ما بيّنّاه، دون ظهور الأمر له تعالى، فانّا لانقول به، و لانجوّزه، تعالى اللّٰه عن ذٰلک علوّاً كبيراً.

فان قيل: هذا يؤدى الى أن لانثق بشىء من أخبار اللّٰه تعالى.

قلنا: الاخبار على ضربين ضرب لايجوز فيه التغيّر فى مخبراته فانّا نقطع عليها لعلمنا بأنّه لايجوز أن يتغيّر المخبر فى نفسه كالاخبار عن صفات اللّٰه و عن الكائنات فيما مضى، و كالاخبار بأنّه يثيب المؤمنين؛ و الضرب الآخر هو ما يجوز تغييره فى نفسه لتغيير المصلحة عند تغيير شروطه، فانّا نجوّز جميع ذٰلک كالاخبار عن الحوادث فى المستقبل الاّ أن يرد الخبر على وجه يعلم أنّ مخبره

لایتغیّر، فحینئذ نقطع بکونه، و لاجل ذلک قرن الحتم بکثیر من الخبرات، فأعلمنا أنّه ممّا لایتغیّر اصلاً، فعند ذٰلک نقطع به[1].

۵ - ابن ابی جمهور احسائی (ره)

وی در حاشیه «غوالی اللئالی[2]» گوید: حقتعالی دارای دونوع علم است:

الف: قضاء که موطن آن در لوح محفوظ است.

ب: قدر که محلّ آن لوح محو واثبات است.

لذا دائماً عالم با عالم قضاء مرتبط است، و به مقتضای مأثور حق علی الدّوام قضاء را به قدر متصل می‌نماید، حال گر چه تغییری در لوح قضاء نیست ولی در لوح قدر که تابع احکام لوح قضاء است تغییر می‌باشد، و این تغییر همان معنی بداء و مفاد کریمه ﴿كُلَّ يَومٍ هُوَ فِي شأنٍ[3]﴾ است[4].

«[تحقیق ذلک] موقوف علی تمهید مقدّمة هی: أنّ القضاء هو الأمر الکلّی الواقع فی العالم العقلی، المسمّی بعالم الملکوت، و عالم الغیب، و عالم الأمر، و اللّوح المحفوظ؛ و القدر: هو تفصیل

---

۱ - مرحوم شیخ طوسی (ره) در کتاب «تمهید الاصول»، بخش سوم، فصل ۲، ص ۷۱۰ در حصول بداء چهار شرط را لازم دانسته‌است: «اوّل: باید کاری که به آن فرمان داده‌می‌شود، درست همان کاری باشد که از آن بازداشت می‌شود. دوّم: هر دو برای به دست آوردن یک چیز باشد. سوّم: انجام دادن و دست بازداشتن از آن کار، در یک زمان باشد. چهارم: فرمان انجام دادن و دست بازداشتن از آن کار برای یک نفر باشد».

۲ - بنگرید: «مصابیح الانوار»، ج ۱ / ۴۰

۳ - الرحمن، ۲۹

۴ - قریب به گفتار فوق از فاضل طیبی در «شرح مشکاة المصابیح» نقل گردیده: وی در تحلیل تغییر زمان مرگ گوید: علم قطعی حقتعالی به مرگ کسی قابل تغییر نیست و مسأله تغییر مدت عمر بواسطه انجام پاره‌ای از امور در علم ملائکه و ملک‌الموت است و بر همین پایه أجل مؤجّل را به علم ملک‌الموت و مفاد لوح محفوظ* برمی‌گرداند و اجل مسمی را به امّ‌الکتاب که قابل تغییر نیست.

ر. ک: «بحث حول البداء»، ص ۲۸ - ۲۹ و «مصابیح الانوار»، ج ۱ / ۴۰.

*: گویا در نقل فوق بجای لوح محو و اثبات، لوح محفوظ درج شده‌است، جز این که خود فاضل طیبی بین لوح محفوظ و امّ‌الکتاب فرقی قائل باشد.

ذٰلک القضاء الواقع فی الوجود الخارجی، و العالم الحسّی المسمّی بعالم الملک، و عالم الشّهادة، و عالم التّقدیر؛ و الفرق بین الأمرین لایکاد یشتبه. و بهٰذا یظهر معنی قول أمیرالمؤمنین علیه السلام لمّا مرّ یوماً بجنب حایط فاسرع فی المشی فقیل له: أتفرّ یا أمیرالمؤمنین من قضاء اللّٰه تعالی؟ فقال علیه السلام: أفرّ من قضاء اللّٰه الی قدره. و یتّضح أنّ مراده إنّی أفرّ من ذٰلک الأمر الکلّی المشروط بشرایطه الی ما مقدّر تابع للشرایط علی ما یقتضیه العلم الالهی المتعلّق به، و یتّضح معنی قول النّبی صلی الله علیه و آله: فرغ اللّٰه من اربع، الخلق و القضاء و الرّزق و الاجل، فلمّا سمع الیهود هذا قالوا: فانّ اللّٰه تعالی الآن معطّل، لانّه قد فرغ من الامور کلّها؛ فقال علیه السلام: کلّاً لیس الأمر کذٰلک: فانّه یوصل القضاء الی القدر، و معناه: أن تفصیل الجزئی یجب مطابقته للأمر الکلّی، و وقوعه علی ترتیبه، و یسمّی «الاوّل» علم القضاء؛ و «الثّانی» علم القدر، و یجوز الفراغ من القضاء الالهی، ولکن لایجوز الفراغ من القدر التابع له، فانّ ایصال القضاء الی القدر وقوع القدر بموجب القضاء، و هو فعله، و هو شأنه بحکم قوله تعالی، ﴿کلّ یَومٍ هُو فِی شأن﴾ و القدر هو موطن البداء و تلک التجدّدات و التقضیات نتایجه».

۶ - میرزا رفیعای نائینی (ره)

وی در «شرح کافی [۱]» گوید: تمام امور واقع در جهان هستی ابتداء در لوح محو و اثبات نقش می‌بندد و سپس در جهان خارج اتفاق می‌افتد، تمام تغییرات و بداء مفروض

۱ - بنگرید: «بحارالانوار»، ج ۱۲۹/۴، «مرآةالعقول»، ج ۱۳۰/۲ - ۱۳۱ و «مصابیح‌الانوار»، ج ۳۷/۱

در این لوح است، لذا ممکن است وقوع حادثه‌ای چون تحقّق نسخ و یا حادثهٔ بدائی در این لوح باشد و سپس بواسطه مصالح و جهاتی نقش اولی آن تغییر یابد.

«تحقیق القول فی البداء أنّ الأمور کلّها عامّها و خاصّها، مطلقها و مقیّدها، ناسخها و منسوخها، و مفرداتها و مرکّباتها، و اخباراتها وانشاءاتها، بحیث لایشذّ عنها شیء منتقشة فی اللّوح، و الفائض منه علی الملائکة و النّفوس العلویّة و النّفوس السّفلیة قد یکون الأمر العام المطلق أو المنسوخ حسب ما تقتضیه الحکمة الکاملة من الفیضان فی ذلک الوقت، و یتأخّر المبیّن الی وقت تقتضی الحکمة فیضانه فیه، و هٰذه النّفوس العلویّة و ما یشبهها یعبّر عنها بکتاب المحو و الاثبات، و البداء عبارة عن هذا التغییر فی ذٰلک الکتاب».

۷ - علّامه ملّا محسن فیض کاشانی (ره)

وی در کتاب «وافی» ج ۱/۵۰۷، باب ۵۰[1] گوید: قوای منطبع در نفس فلکی[2] قادر به درج تمام وقایع به تفصیل نیستند، لذا وقوع حوادث در آن بتدریج است، حال نظر به این‌که تحقّق هر معلول منوط به شرائط و معدّات آن است، ممکن است با ایجاد شرطی و یا زوال آن - به جهت عدم گنجایش نفس فلکی و یا کوته‌بینی ناظر - وقوع حادثه مفروض در نفس فلکی تغییر یابد. و این تغییر همان حقیقت بداء است؛ و نظر به این‌که نفس فلکی یکی از مراتب علم باری است استناد بداء به خداوند جایز است.

---

۱ - بنگرید: «علم الیقین»، ج ۱/۱۷۷

۲ - گفتار فوق مبتنی بر اصل اصدار فیض از ناحیه عالم قضاء جبروت به ملکوت اعلی و سپس به ملکوت سفلی و تحقق آن در نفس فلک است، و با عدم قبول وجود این سلسله و یا عدم قبول اصل فلک بنیان این گفتار فاقد ارزش حقیقی است.

«إعلم أنّ القوى المنطبعة الفلكيّة لم‌تحط بتفاصيل ما سيقع من الأمور دفعة واحدة لعدم تناهى تلک الأمور، بل انّما ينتقش فيها الحوادث شيئاً فشيئاً و جملة فجملة مع أسبابها و عللها على نهج مستمر و نظام مستقرّ؛ فانّ ما يحدث فى عالم الكون و الفساد فانّما هو من لوازم حركات الأفلاک المسخّرة للّٰه تعالى و نتائج بركاتها، فهى تعلم أنّه كلّما كان كذا كان كذا، فمهما حصل لها العلم بأسباب حدوث أمرٍما فى هذا العالم حكمت بوقوعه فيه فينتقش فيها ذٰلک الحكم. و ربّما تأخّر بعض الاسباب الموجب لوقوع الحادث على خلاف ما يوجبه بقيّة الاسباب لولا ذٰلک السّبب، و لم‌يحصل لها العلم بذٰلک بعد لعدم اطّلاعها على سبب ذلک السبب، ثمّ لمّا جاء أوانه و اطّلعت عليه حكمت بخلاف الحكم الأوّل فيمحى عنها نقش الحكم السابق و يثبت الحكم الآخر؛ مثلاً لمّا حصل لها العلم بموت زيد بمرض كذا لأسباب تقتضى ذٰلک و لم‌يحصل لها العلم بتصدّقه الّذى سيأتى به قبل ذٰلک الوقت لعدم اطّلاعها على أسباب التصدّق بعد، ثمّ علمت به و كان موته بتلک الأسباب مشروطاً بأن لايتصدّق فتحكم اوّلاً بالموت و ثانياً بالبرء، و إذا كانت الأسباب لوقوع أمر و لا وقوعه متكافئة و لم‌يحصل لها العلم برجحان بعد أحدهما بعد لعدم مجىء أو أنّ سبب ذٰلک الرّجحان بعد كان لها التّردّد فى وقوع ذٰلک الأمر و لاوقوعه فينتقش فيها الوقوع تارة و اللّاوقوع أخرى، فهذا هو السبب فى البداء و المحو و الاثبات و التّردّد.

و أمثال ذٰلک فى أمور العالم فإذا اتّصلت بتلک القوى نفس النّبى أو الامام - عليهما الصّلاة و السّلام - و قرأ فيها بعض تلک الأمور فله أن يخبر بما رآه بعين قلبه، أو شاهده بنور بصيرته، أو

سمع بأُذن قلبه؛ و أمّا نسبة ذٰلک کلّه الی اللّٰه تعالی فلأنّ کلّ ما جری فی العالم الملکوتیّ إنّما یجری بإرادة اللّٰه تعالی بل فعلهم بعینه فعل اللّٰه سبحانه حیث إنّهم لایعصون اللّٰه ما أمرهم و یفعلون ما یؤمرون إذ لاداعی لهم علی الفعل إلاّ إرادة اللّٰه عزّوجلّ لإستهلاک إرادتهم فی إرادته تعالی، و مثلهم کمثل الحواسّ للإنسان کلّما همّ بأمر محسوس امتثلت الحواسّ لمّا همّ به فکلّ کتابة تکون فی هٰذه الألواح و الصحف فهو أیضاً مکتوب للّٰه عزّوجلّ بعد قضائه السابق المکتوب بقلمه الاوّل فیصحّ أن یوصف اللّٰه عزّوجلّ نفسه بأمثال ذٰلک بهذا الاعتبار، و إن کان مثل هٰذه الأمور یشعر بالتغیّر و السنوح، و هو سبحانه منزّه عنه، فإنّ کلّ ما وجد فهو غیر خارج عن عالم ربوبیّته».

۸ - علاّمه محمّد باقر مجلسی (ره)

وی در «بحارالانوار» ج ۴/ ۱۳۰ - ۱۳۱ و «مرآةالعقول» ج ۲/ ۱۳۲ گوید: آیات و اخبار، دالّ بر وجود خلقت دو لوح است، یکی لوح محفوظ و دیگری لوح محو و اثبات، حال تغییر بدائی در لوح محو و اثبات مفروض و مانعی از فرض قبول آن نیست، زیرا تحقق بسیاری از حوادث مشروط به شرائط آن است و با تحقّق و عدم تحقّق شرائط، ظهور تحقّق عمل در لوح محو و اثبات تغییر می‌یابد، و این همان حقیقت بداء است، و انتساب این معنا به حقتعالی ازگونه اطلاق لغات: ابتلاء، استهزاء، سخریّه و غیره به خداوند است. و یا این که بر اساس تحلیل فوق می‌توان بداء را به معنی اظهار خلاف علم ملائکه و خلق بر ایشان دانست، چه علم ملائکه و مخلوقین از طریق لوح محو و اثبات و قابل تغییر است.

لازم به ذکر است که نظر وی فرق چندانی باگفتار ابن ابی جمهور احسائی ندارد.

ثمّ اعلم أنّ الایات و الاخبار تدلّ علی أنّ اللّٰه خلق لوحین أثبت فیهما ما یحدث من الکائنات:

أحدهما اللوح المحفوظ الّذی لاتغیّر فیه أصلاً و هو مطابق لعلمه تعالی و الاخر لوح المحو و الاثبات فیثبت فیه شیئاً ثم یمحوه لحِکَم کثیرة لا تخفی علی أولی الالباب: مثلاً یکتب فیه أنّ عمر زید خمسون سنة، و معناه أنّ مقتضی الحکمة أن یکون عمره کذا إذا لم‌یفعل ما یقتضی طوله أو قصره فاذا وصل الرّحم مثلاً یمحی الخمسون و یکتب مکانه ستّون، و إذا قطعها یکتب مکانه أربعون، و فی اللّوح المحفوظ أنّه یصل و عمره ستّون کما أنّ الطبیب الحاذق إذا اطّلع علی مزاج شخص یحکم بأنّ عمره بحسب هذا المزاج یکون ستّین سنة، فاذا شرب سمّاً و مات أو قتله إنسان فنقص من ذٰلک، أو إستعمل دواءً قوی مزاجه به فزاد علیه لم‌یخالف قول الطبیب، و التّغییر الواقع فی هذا اللوح مسمّی بالبداء إما لأنّه مشبّه به کما فی سائر ما یطلق علیه تعالی من الابتلاء و الاستهزاء و السخریّة و أمثالها، أو لأنّه یظهر للملائکة أو للخلق إذا أخبروا بالاوّل خلاف ما علموا أوّلاً، و ایّ استبعاد فی تحقّق هٰذین اللوحین و أیّة إستحالة فی هذا المحو و الاثبات حتّی یحتاج الی التأویل و التکلّف!؟ و إن لم‌تظهر الحکمة فیه لنا لعجز عقولنا عن الاحاطة بها مع أنّ الحکم فیه ظاهرة.

۹ - میرداماد (ره)

او اصل تحقیق خود را در رساله «نبراس الضیاء» (اثر حاضر) بیان داشته، و لذا جهت تبیین نظر وی، گزارشی از این رساله را ارائه خواهیم نمود.

گزارش اجمالی از رسالهٔ «نبراس الضیاء»

این اثر در واقع مشتمل بر یک دیباجه تحت عنوان «اقتصاص و حکومة» و سه بخش کلّی است.

مؤلّف در دیباجهٔ رساله با نقل کلام امام فخر رازی بیان خود را آغاز می‌کند، فخر رازی در کتاب «محصّل» گوید: شیعه با استفاده از دو اصل بداء و تقیه، خود را از هر اشتباه و کذبی مبرّا می‌نمایند. همی گویند درآینده ما دارای حکومت و عزّت خواهیم شد، و وقتی بدان دست نمی‌یابند گویند بداء شده‌است، و وقتی حرفی را می‌زنند و بعد معلوم می‌گردد که خطا و باطل بوده، گویند تقیّتاً گفتیم.

خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب «نقد المحصّل» به پاسخ از این افتراء برآمده و گوید:

اوّلاً خبر بداء خبر واحد است - در مورد اسماعیل پسر امام جعفر صادق علیه‌السلام - و موجب علم و عمل بدان نیست و ثانیاً: تقیه مورد خاص دارد و در تمام موارد جایز نیست.

محقّق داماد از کلام امام فخر رازی برمی‌آشوبد و کلام خواجه نصیرالدین طوسی را در مسأله تقیه مورد قبول و در مسأله بداء مورد اشکال قرار داده و می‌گوید:

اولاً: مسأله بداء از طریق اهل سنّت نیز مطرح گردیده و پاره‌ای از آیات قرآنی دالّ بر آن است.

ثانیاً: خبر روایت بداء در مورد اسماعیل پسر امام جعفر صادق علیه‌السلام، غیر قابل قبول است[1] و معارض با اخبار باب امامت ائمه اثنی عشری علیهم‌السلام است.

و بر اساس مبنای فوق، وی پایه بخش نخستین رساله خود را پی می‌نهد.

---

۱ - و بر همین پایه شیخ صدوق (ره) در «توحید» این خبر را مورد تردید قرار داده‌است

بخش اوّل:

در پی انتقاد به خبر بداء وی امامت ائمه اثنی عشری را محرز می‌داند و لذا ادلّه اثبات امامت را بر دو پایه استوار می‌بیند:

الف ـ احادیث و اخبار فضائل ائمه اثنی عشری علیهم‌السلام.

ب ـ مثالب و کژیهای موجود در جانشینان دروغین خلافت[1].

بدین طریق او بیش از یک سوم رساله خود را به همین اصل اختصاص داده که در آن نیز از گفتارهای جدلی و خطابی استمداد جسته است.

بخش دوّم:

در این بخش به طرح اصلی رساله پیرامون بداء رسیدگی می‌گردد، که خود بر سه پایه استوار است:

الف: ذکر اخبار وارده در مسأله بداء[2].

ب: بررسی لغوی واژه «بداء» و عدم انکار استناد آن به خداوند.

ج: طرح بیانی مسأله بداء، که این بخش خود بر دو قسمت است :

(۱): طرح آموزه بداء و هماهنگی مفهوم آن با نسخ و اختلاف آن در تشریع و تکوین. که در پایان رساله با اشاره‌ای گذرا به طرح همین بخش، رساله بصورت ناتمام انجام یافته است.

(۲): بررسی مسأله تکوین و موجودات مکوّن، که در پی آن به مذهب تثلیث و تربیع در اقسام موجودات اشاره شد.ودر این رهگذر وجه تخصیص بداء بـه مکـوّنات روشن می‌گردد .

---

۱ ـ بنگرید: همین رساله، ص ۸ ـ ۵۴

۲ ـ بنگرید: همین رساله، ص ۵۴

خلاصهٔ نظر وی بر دو پایه فوق بدین شرح است:

«البداء منزلته فی التّکوین منزلة النّسخ فی التّشریع، فما فی الامر التّشریعی و الاحکام التّکلیفیّة نسخ، فما فی الامر التّکوینیّ و المکوّنات الزّمانیّة بداء، فالنسخ کأنّه بداء تشریعی، و البداء کأنّه نسخ تکوینی[1]».

بخش سوم:

این بخش که از جهتی، یک بخش فرعی و استطرادی در مسأله بداء می‌باشد، به اعتباری بطور مستقیم با بداء در ارتباط است. در این مرحله به طرح حصول کثرت از وحدت از رهگذر مسائل علم حروف و اعداد اشاره شده که بیش از یک پنجم رساله را به خود اختصاص داده‌است.

* * * *

لازم به ذکر است که اکثر محقّقان و محدّثان بعد از او، نظریه وی را پذیرفته‌اند[2].

۱۰ - ملا صدرا

تحلیل نظریه وی را به جهت عدم تکرار، در خلال طرح بحث لوح و قلم معروض می‌داریم[*].

۱ - ر.ک: اثر حاضر، ص ۵۵

۲ - ر.ک: «تلخیص التمهید»، ص ۴۱۴، تعلیقات «اوائل المقالات»، ص

* - اقوال دیگری در مسأله بداء وجود دارند که پاره‌ای از آنها عبارتند از:

الف - بداء به معنی ابداء (=اظهار) است. ← «البیان»، ص ۳۹۳ که از آراء ضعیف در این مسأله است.

ب - بداء در علم ذاتی حقّ نیست بلکه در علم مفاض به انبیاء است، این قول مشابهت با کلام حکیم ملا فیض کاشانی در «وافی» دارد.

ج - ظهور حرکات در نظام علّی و معلولی بنا به تشاجر و ناهماهنگی آنها در ظهور اضداد بداء است.

←

خلاصه و نتیجه گیری:

پس از بررسی اقوال فوق می‌توان بدین نتیجه رسید که تحلیل ثبوتی بداء بر سه پایه عمده استوار است:

۱ ـ همانندی نسخ وبداء، که در اکثر اقوال به نحوی به چشم می‌خورد.

۲ ـ تحقّق بداء در لوح محو و اثبات.

۳ ـ تحقّق بداء در نفس فلکی.

→ د ـ بنا بر جدایی طلب و اراده، بداء عبارت از اراده تکوینی بر طبق سلسله عِلّی و مقتضائی است در حالی که امر تشریعی مخالف آن باشد

جهت تفصیل این اقوال بنگرید: ترجمهٔ «اجابة الدعاء»، صص ۹۰ ـ ۱۰۶

در پاره‌ای از کتب چون «بحث حول البداء»، ص ۲۱، تمام اقوال فوق صحیح تلقّی شده، و گویی نفس‌الامر متعدّد گشته و یا تصویب اشعری یا معتزلی حکمفرما شده است!!

تحلیل نظریه همانندی نسخ و بداء

قبل از ورود در این گفتار، ناچاریم به معنی نسخ و کیفیّت آن اشاره گـذرایـی داشته باشیم.

معانی لغوی نسخ:

۱ - ازاله و از بین بردن، همچون: «نسختْ الشمسُ الظلَّ» خورشید سایه را از بین برد، و یا «نسخ الشیب الشباب» پیری جوانی را از بین برد.

۲ - نقل و نوشتن، همچون «نسختُ الکتابَ» کتاب را نوشتم. که این معنی همسان «استنساخ» است. مثل: «استنسختُ الکتابَ».

۳ - نقل و تغییر از حالی به حال دیگر که در استعمال باب تفاعل است، همچون: «تناسخ الأزمنة و الدهور» دگرگونی زمان و روزگار، و یا «تناسخ المواریث من واحد الی واحد» بمعنی انتقال میراث از شخصی به شخص دیگر[1].

چنانچه از معانی فوق مستفاد است، معنی جامع نسخ، تغییر و تحوّل است. حال باید دید معنی نسخ در اصطلاح قرآنی و شرعی بر چه میزان است، لذا قبل از تعرّض به

---

۱ - بنگرید: «مجمع البحرین» ج ۴۴۴/۲، «نهایة» ابن اثیر، ج ۴۷/۵ و «قاموس اللغة» ص ۳۳۴، ط: دارالرسالة، ماده «نسخ».

معنای اصطلاحی نسخ به ادله امتناع نسخ و تحلیل آن اشاره گذرایی خواهیم داشت.

بررسی ادلّهٔ امتناع نسخ:

اکثر ادلّهٔ امتناع نسخ از علمای یهود - به جهت اثبات ابدیت دین خودشان - است و لذا در این باب به ادلّه‌ای متمسّک شده‌اند.

۱ - جعل احکام و صدور آنها بواسطه حکمت و مصلحت است، و در صورت فرض نسخ، علم قانونگذار به مصلحت تمام نبوده‌است؛ لذا فرض تغییر حکم شرعی منافی با شؤون واجب‌الوجود است و محال می‌باشد.

۲ - احکام تابع مصلحت است و انقلاب صاحب مصلحت به مفسدت - و بالعکس - محال است؛ زیرا از قبیل تخلّف معلول از علّت تامّه است.

۳ - ثبوت نسخ و فرض آن یا بواسطه عدم حکمت در ناسخ است، و یا بواسطه جهل شارع به وجه حکمت؛ و فرض هر دو امر، در واجب‌الوجود محال است.

۴ - عبارت تورات - مبنی بر «تمسّکوا بالسّبت أبداً» - همیشه به [تعطیل و عظمت و رعایت احکام] روز شنبه باشید - دالّ بر عدم نسخ حکم شنبه است و از سویی لفظ «ابد» بیانگر دائمی بودن آن است.

۵ - خود قرآن منکر نسخ شده و لذا در کریمهٔ: ﴿و لَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبديلاً[1]﴾ تصریح به آن شده‌است[2].

جواب:

مفاد دلائل یک تا سه بر یک محور دور می‌زند، و آن عدم فرض تغییر مصلحت و لزوم عدم علم در واجب‌الوجود است؛ امّا با طرح این فرض که احکام تابع زمان،

---

۱ - احزاب، ٦٢؛ فاطر، ۴۳ و فتح، ۲۳

۲ - ادلّهٔ دیگری نیز در این باب وارد شده‌است که از ذکر آن خودداری گردید.

مکان و اشخاص است و چه بسا با طیّ زمان، مصلحت تغییر یابد، تمام این سه شبهه قابل جواب است، و به تعبیر رساتر می‌توان گفت: تغییر احکام بواسطه ضعف و قلت استعداد مکلّفین است نه ضعف شارع.

از سویی چه بسا وضع احکام به جهت امتحان مکلفین نه اتیان آنها باشد و به تعبیر دقیقتر گاهی مصلحت حکم در فعل است و گاهی در نفس حکم، همچو احکام امتحانی. و لذا محقّق طوسی (ره) بدین لطیفه چنین اشاره نموده‌است: «والنسخ تابع للمصالح[1]».

جواب از دلیل چهارم نیز به سه وجه میسّر است[2]:

الف: ثبوت نسخ در خود تورات مسلم است و در جای جای آن و در اسفار پنجگانه آن به چشم می‌خورد، لذا تمسّک به شنبه دلیل بر تعمیم کلی عدم نسخ نیست[3].

ب: تواتر اخبار تورات و انتساب آن به حضرت موسی (ع) با توجّه به نابودگشتن نُسَخ اصلی تورات در زمان بخت‌النصر، مسلّم نیست.

ج ـ معنی «ابد» ممکن است برای جاودانگی نباشد، و به معنی طول مدّت و زمان باشد.

لذا خواجه نصیرالدین طوسی به همین نکته اشاره نموده و فرموده: «و خبرهم عن موسی (ع) بالتأبید مختلق و مع تسلیمه لایدلّ علی المراد قطعاً».

جواب دلیل پنجم نیز واضح است؛ زیرا خود آیه شریفه عدم تغییر در سنت الهی را بیان می‌دارد، نه احکام الهیه را؛ چه این که سنت الهی همان احکام قضاء غیر قابل تغییر

---

۱ ـ بنگرید: «کشف المراد»، ص ۳۵۷

۲ ـ برای تفصیل این گفتار بنگرید: «تلخیص المحصّل» ص ۳٦۵ و «کشف المراد» ص ۳۵۸.

۳ ـ از باب نمونه: امر به قربانی دو گوسفند نرینه در سفر اعداد، باب ۲۸، بند ۳ ـ ۷ و امر به قربانی یک گوسفند در همان مورد، درکتاب حزقیانبی، باب ۴۸، بند ۱۳ ـ ۱۵

جهت تفصیل این گفتار بنگرید: «البیان»، ترجمه، ج ۲/ ۱۳ ـ ۱۷

است[1]. حال بنا بر تحلیل سه دلیل اول وجود نسخ اثبات می‌گردد و با تحلیل دلیل چهارم ثبوت آن محرز می‌شود.

معنی اصطلاحی نسخ:

بنا بر ادلّه فوق چنین به نظر می‌آید که نسخ به معنی تغییر حکم و رفع حکم نیست[2]؛ زیرا اگر نسخ به معنی تغییر و رفع حکم باشد، سه دلیل اول امتناع نسخ آن را فرامی‌گیرد؛ بنابراین متکلّمان اسلامی برای نسخ معنی‌ای غیر از معنای لغوی قائل‌اند، و به اصطلاح نسخ را از معنی لغوی به منقول اصطلاحی دگرگون ساخته‌اند و بر همین پایه در تعریف نسخ گفته شده: «هو رفع امر ثابت فی الشریعة المقدّسة بارتفاع أمده و زمانه.»[3] یعنی: نسخ عبارت از برداشته شدن حکمی از احکام ثابت دینی در اثر سپری شده وقت و مدت آن است[4].

باید به این نکته توجه داشت که اگر موضوع حکم به زمان تغییر یابد به تغییر حکم اولیه نسخ گفته نمی‌شود؛ مثلاً دلیل وجوب روزه رمضان با انقضای ماه رمضان پایان می‌یابد، نه این که نسخ شود و لذا در تعریف فوق از لفظ «احکام ثابت» بهره گرفته شده است.

پس بطور خلاصه می‌توان گفت: نسخ به معنی انقضاء حکم است نه رفع آن و این

---

۱ - بنگرید: «انوارالملکوت»، صص ۱۹۷ - ۱۹۸، «ارشادالطالبین»، صص ۳۱۷ - ۳۲۱، «تلخیص المحصّل»، صص ۳۶۴ - ۳۶۷، «کشف المراد»، صص ۳۵۷ - ۳۵۹، «البیان»، ترجمه، ج ۲/ ۱۰ - ۱۷ و «گوهر مراد»، صص ۱۵۱ - ۱۵۲ ط هند.

۲ - یکی از اصول مسلّم در علوم قرآنی و مبانی کلامی، تخصیص لغت و خبر به مفاد صراحت حکم عقلی است، یعنی هر جا حکم صریح عقلی منافی وضع لغت و یا صریح خبر باشد، دلیل عقلی حاکم، و دلیل نقلی به مقتضای آن تغییر می‌یابد، و لذا در مسأله ما لغت نسخ از معنی لغوی خود به معنی اصطلاحی تغییر می‌یابد.

۳ - ر.ک: آیة الله خوئی، «البیان»، ص ۲۷۷ و ترجمه ج ۲/ ۸

۴ - تعریف جامع دیگر نسخ عبارتست از: «هو رفع تشریع سابق - کان یقتضی الدوام حسب ظاهره - بتشریع الحق، بحیث لایمکن اجتماعهما معاً، اما ذاتیاً - اذا کان التنافی بینهما بیناً - او بدلیل خاص من اجماع او نص صریح.» ← «تلخیص التمهید»، ص ۴۱۲.

معنی خارج از طور لفظی آن است.

تنها نکته‌ای که در ذیل بحث فوق باید بدان اشاره داشت این است که ثبوت نسخ در شریعت محمّدیه از مسلّمات است و بزرگان علوم قرآنی متّفقند که در آیات قرآنی نسخ در حکم - نه در تلاوت - واقع شده‌است[1] و این گروه آیات یا با خود آیات قرآنی نسخ گشته‌اند و یا با سنت قطعیه. و بر همین اساس پاره‌ای از محققان به گردآوری آیات ناسخ و منسوخ همت گماشته‌اند که می‌توان از کتاب «ناسخ و منسوخ» ابوبکر نحاس نام برد که وی ۱۳۸ مورد نسخ را در قرآن نشان داده‌است[2].

عدم همسانی نسخ و بداء:

پس از جستار در مسأله نسخ به مسأله بداء بازگشته و مشاهده خواهیم نمود که در صورت همانندی بداء با نسخ اصطلاحی، باید حکم بدائی به معنی انقضاء حکم تکوینی باشد؛ حال جای چند پرسش باقی است:

۱ - اگر بداء به معنی انقضاء حکم باشد، مسأله ظهور بداء در مورد اسماعیل بن جعفر صادق علیه‌السلام - که در حدیث صدوق وارد شده - بدین معنا خواهد بود که حکم امامت اسماعیل با فوت وی منقضی شد و ظهور درحضرت امام موسی کاظم علیه‌السلام یافت، حال آنکه به مفاد ادله امامت ائمه اثنی عشر حکم امامت ائمه از پیش تعیین شده‌است و اخبار این ادلهّ چون صحیفه جابر[3] ناقض حکم به امامت اسماعیل از اول بوده‌است.

---

۱ - افزون بر این که خود قرآن کریم گویای ثبوت نسخ در خود است: ما ننسخ من آیة او ننسها نأت بخیر منها أو مثلها أ لم‌تعلم أنّ اللّه علی کلّ شیء قدیر .(بقره، ۱۲۶).

۲ - نیز بنگرید: «الاتقان»، ج ۲/۲۰ - ۲۷ ط مصر و «البیان»، ص ۲۷۸، ترجمه: ج ۲/۲۱ - ۱۶۳.

۳ - ر. ک: «بحارالانوار»، عوالم، ج (۳/۱۵)، ص ۶۵ لازم به ذکر است که در این خبر به اسم تمام ائمّه اثنی عشر و حتی مادران آنها اشاره شده است. نیز بنگرید «بحارالانوار»، ج ۱۹۲/۳۶ - ۳۷۲ پیرامون نصوص وارده از رسول اکرم (ص).

۲ ـ در نَسخ، بین زمان ناسخ و منسوخ فرق است و فعلی که بر آن نسخ وارد می‌شود با فعل منسوخ دارای وحدت نوعیه ابهامی هستند، حال آنکه در بداء فعل مورد نظر دارای وحدت عددیّه شخصیّه است، مثل نفس فعل امامت یا نفس ذبح؛ و لذا نسخ و بداء مشابهت ندارند.

۳ ـ بنابر مشابهت بداء و نسخ و تفاوت آنها در تخصیص بداء به تکوینیات، خبر تحقّق بداء در ذبح اسماعیل که از احکام تشریعیه است غیر قابل توجیه خواهد بود.

۴ ـ بنا به اصل مسلم فلسفی «عدم جواز تخلّف معلول از علت و حصول وجود معلول با تحقق علت» ـ هرگاه سلسله علل یک شیء تمام گردید معلول متحقق خواهد شد؛ و با عدم ظهور معلول، سلسله علل معلول تامّ نخواهد بود ـ بدین نتیجه می‌رسیم که بین بداء و نسخ فرق فاحشی وجود دارد، چه در نسخ دو حکم در جهان خارج متحقّق می‌شوند ولی در بداء یک حکم در انتظار تحقّق و حکم دیگر به منصه ظهور و خارج می‌رسد؛ پس سلسله علل در حکم ناسخ و منسوخ تام و در بداء در حکم واقع در خارج تام و در امر متوقّع ظهور، غیر تامّ است[1].

محقّق داماد از اشکال اول بدین نحو پاسخ داده‌است که خبر بداء در اسماعیل بن جعفر صادق از احادیث موضوعه و مختلفه می‌باشد[2] و شاید بتوان به همین نحو اشکال

۱ ـ این اشکال در واقع اساسی‌ترین انتقاد، بر نظریه مشابهت نسخ و بداست و عدم تحلیل آن موجب فرض مشابهت بین این دو گردیده‌است.

فاضل فقید مرحوم مدرس کهنگی در رساله «عمدة‌الوری»، ص ۱۴ گوید: «اما سرّ آنکه بداء در احکام نیست آن است که بداء در احکام مستلزم جهل است بر حاکم، به واسطه آنکه در بداء دو علّت و دو معلول است؛ علت اوّل و معلول اوّل محو شد، علت و معلول دوّم ثابت ماند؛ ولی در احکام یک علت و یک معلول زیادتر نیست» گویی در این مقال مؤلف محترم متوجّه این نکته نبوده‌اند که در فرض وجود دو معلول در بداء؛ باید دو امر در خارج متحقّق باشد نه یک امر، از طرفی فرض تبدیل وجود به عدم مفروض نیست، و امحاء مفروض در توجّه حکم سلسله علل است نه در معلول؛ و از سویی دیگر با فرض فوق، در اخباری چون امامت اسماعیل، باید به تحقّق امامت بالذات وی قائل باشیم، حال آنکه ادلّه امامت ائمه اثنی عشر نافی چنین فرضی است.

۲ ـ ر.ک: «نبراس الضیاء»، ص ۸: «ولیعلم انّ الروایة التی ذکر أنّهم رووها عن الصادق (ع) لم‌یرووها احد منهم علی ما أورده اصلاً ...».

سوم را به بیان شیخ صدوق درباره هر دو روایت پاسخ داد، چه این که خود ناقل آن در مورد صحت دو خبر تردید دارد[۱].[۲]

پس بر اساس طرح اشکالات فوق، تمام اقوالی چون کلام شیخ صدوق، مرحوم مفید، سید مرتضی، ذیل عبارت شیخ طوسی و میرداماد مورد نقض و اشکال قرار خواهند گرفت جز این که در ذیل کلام محقّق داماد عبارتی در تصحیح مشابهت نسخ و بداء وارد شده که حائز دقّت و توجّه است[۳].

وی پس از تبیین بداء می‌فرماید:

«و کما حقیقة النسخ إنتهاء الحکم التشریعی و إنقطاع إستمراره لا رفعه و إرتفاعه عن وعاء الواقع، فکذلک حقیقة البداء عند الفحص البالغ و اللحاظ الغایر إنبتات إستمرار الأمر التکوینی، و إنتهاء إتصال الافاضة و نفاد تمادی الفیضان فی المجعول الکونی و المعلول الزّمانی، و مرجعه الی تحدید زمان الکون و تخصیص وقت الافاضة بحسب إقتضاء الشرائط و المعدّات و إختلاف القوابل و الاستعدادات، لا أنّه إرتفاع المعلول الکائن عن وقت کونه و بطلانه فی حدّ حصوله».

بر اساس بیان فوق حکم بدائی نیز چون نسخ به معنی انقضاء استمرار حکم تکوینی به جهت ایجاب مقتضیات و شرایط است و به معنی اعدام معلول و یا رفع آن در

---

۱ - ر.ک: همین اثر، گفتار صاحب نظران شیعه در بداء و ص ۹: «و فی الحدیث علی الوجهین جمیعاً عندی نظر الّا أنّی أوردته لمعنی لفظ البداء».

۲ - لازم به ذکر است که اخبار دیگری دال بر وقوع بداء درابن محمد عسکری و امامت او وارد شده که از سویی معاضد ظهور بداء در مسأله امامت است، و از سویی دیگر شبهه عدم همانندی نسخ و بداء را تقویت می‌کند.

ر.ک: «غیبت» طوسی، ص ۱۲۱: «کنت عند أبی الحسن (ع) وقت وفاة إبنه أبی جعفر - و قدکان أشار الیه و دلّ علیه - فانّی لأفکر فی نفسی و أقول هذه قضیة أبی ابراهیم و قضیة اسماعیل، فأقبل علیّ، ابوالحسن (ع) فقال: نعم یا أباهاشم بدا للّه تعالی فی أبی جعفر و صیّر مکانه أبا محمّد کما بدا للّه فی اسماعیل ....»

۳ - این عبارت از سویی مشعر به جواب از اشکال چهارم است.

زمان حصولش نیست.

ولی بیان فوق مورد اشکال صاحب نظران قرار گرفته ولذا حکیم سترگ ملا علی نوری در تعلیقه خود بر این عبارت منکر تحلیل فوق گردیده است و تحقّق بداء را در محو حکم لوح قدری دانسته است. از سوی دیگر با امعان نظر در عبارت فوق می‌توان گفت «انتهاء اتصال الافاضة و نفاد تمادی الفیضان فی المجعول» اگر منظور مجعول بالفعل باشد، انتهاء اتصال فیض مساوی با عدم معلول و مجعول است، پس بداء به معنی انتهاء حکم نخواهد بود؛ و اگر منظور از مجعول، مجعول بالقوة باشد، انتهاء استمرارِ افاضه مساوی با رفع سلسله علل حاکم بر مجعول بالقوة خواهد بود، و در این صورت باز علت مجعول محو و از بین رفته - گر چه نسبت به مجعول بالقوة، ظهور آن از بین رفته‌است - لذا با تصویر انتهاء فیض در مجعول مفروض، امر بدائی به معنی پایان حکم در سلسله علل آن است نه در مجعول مفروض، حال آنکه ظهور بدائی در معلول مفروض مورد بحث است، و به تعبیر دقیقتر حصول امر بدائی، تغییر در جهت مصلحت حکم است نه تغییر اصل حکمت.

پس بنا بر تحقیق فوق مشابهت بداء و نسخ به هیچ وجه محمل صحیحی ندارد، افزون بر این که با قبول تحلیل سیّد داماد اشکال دوّم و سوّم بر جای خود باقی خواهد بود[1] و اشکال اوّل، به خبر ظهور بداء در ابی محمّد عسکری تقویت می‌گردد.

حصول بداء در تکوینیّات

یکی از محورهای عمده بحث بداءو پایه‌های نظریه محقّق داماد حصول بداء در تکوینیات است، وگر چه قول میرداماد در اصل تحلیل بداء مورد نقض و اشکال است ولی در تخصیص بداء به کائنات در خور ستایش و توجه می‌باشد. لذا خود سید داماد

1 - نیز بنگرید: ترجمه «اجابة الدعاء»، ص ۶۳

بخشی از رساله خود را به تحلیل مذهب تثلیث و تربیع اختصاص داده‌است.

میرداماد با نقل کلام شیخ الرئیس در «اشارات» و تصریح به مذهب تثلیث (= سه گانگی) در اقسام موجودات، نظر وی را پذیرفته و مشرب تربیع (= چهارگانگی) وی را از رساله «نیروزیه» نقل نموده‌است که خلاصه نظر داماد را حفیدش چنین به رشته تحریر درآورده است:

«و جدی ... مسلک تثلیث را به اعتبار و اختیار آورده، احداث را مستوعب انواع ثلاثه دانسته، و تحریر نموده که مطلق جعل و افاضه یا احداث دهری آمده که آن منقسم به ابداع و اختراع شده، یا احداث زمانی است که معبّر به تکوین و صنع گشته؛ و اطلاق صنع در بعضی از عبارات مقابل تکوین آمده پس شامل و محتوی به ابداع و اختراع باشد، و تارةً اختصاص به تکوین داده‌اند، لکن به اعتبار احداث در دهر نسبت نموده‌اند نه به حسب ایقاع در زمان» [1].

توضیح آن که در سلسله اصدار موجودات از قدیم ذاتی، حصول ممکن‌الوجود یا در ظرف دهر است و یا زمان، موجود مسبوق به ظرف دهر عبارت از: مبدع و مخترع است، و موجود مسبوق به ظرف زمان مسمّی به مکون یا مصنوع است، و تعریف آنها عبارتست از:

مبدع: موجود غیر مسبوق به ماده و مدت، چون عقل اول [2].

مخترع: موجود غیر مسبوق به مدت و مسبوق به ماده، چون افلاک و عناصر بسیطه.

---

۱ - بنگرید: میر عبد الحسیب عاملی، «سدرة المنتهی»، صص ۲۴۰ - ۲۴۱

۲ - در تعیین قدم و حدوث صادر اول بین فلاسفه اختلاف است و پاره‌ای از اتباع ارسطو و ابرقلسیون به قدم آن قائل شده‌اند، و از سوی دیگر در مبدع و مخترع بودن عقول مادون صادر اول نیز اختلاف فاحشی در بین آنها موجود است.

مکوّن و مصنوع: موجود مسبوق به ماده مدت، چون موجودات عالم ناسوت؛ و اما پاره‌ای صنع را متعلّق به حوادث کونیّه و مسبوق به حدوث دهری دانسته و مکوّن را احداث موجود امکانی در ظرف زمان دانسته‌اند[1].

حال اگر به اصل مسأله برگردیم، خواهیم دید:

اوّلاً: در امری حصول بداء مفروض است که حالت منتظره داشته باشد، و این امر فقط در موجودات مکوّن مفروض است، چه این که علت حالت منتظره در شیء، وجود قوّه است، و شیئی که دارای قوه و فعل است قابل کسب حالت دیگر می‌باشد، زیرا موجود بالفعل محض به جهت عدم قوه، کسب حرکت و کمال نمی‌کند؛ و موجود بالقوة محض در کتم عدم صرف باقی می‌ماند؛ پس موجود قابل اثر و فیض، موجودی است که از جهتی دارای قوه و بالتبع ماده باشد و از جهتی دارای فعلیت و بالتبع صورت نوعیه.

ثانیاً: بر اساس تحلیل سیّد داماد حصول مکوّنات در ظرف زمان و وجه ارتباط این موجود متغیّر به ثابتِ علی الاطلاق ظرف دهر است[2]، پس هر آنچه در ظرف زمان نو به نو حصول می‌یابد در ظرف دهر امر ثابت و مشخص است. و به تعبیر دیگر حصول موجود مکوّن در ظرف زمان نسبت به ناظر در ظرف زمان در حال تغییر است؛ حال آنکه ناظر ظرف دهر، موجود مکوّن را هر لحظه در یک استداد و ثابت می‌بیند[3]. و بر

---

۱ - از تحلیل مذهب تربیع به جهت عدم اطناب کلام خودداری می‌گردد، خلاصه مذهب آنان چنین است: معلولات حق یا الف: مبدعند و مفارق از ماده در ذات و فعل. ب: از عالم نفوسند (= مخترعات) و در افعال محتاج به ماده. ج: از عالم طبیعتند (= مخلوقات) و منطبع در ماده و غیر مضمحل، چون عناصر بسیطه. د: از عالم جسمانی‌اند (= مکوّنات) منطبع در مادّه و دایم در کون و فساد. ← «رساله نیروزیة»

۲ - یکی از بخشهای مهم فلسفه تبیین ارتباط حادث به قدیم و یا متغیر به ثابت است، و در توضیح این اصل بین مشربهای فلسفی اختلاف فاحشی موجود است، میرداماد در این بین نظریه ظرف دهر و سرمد را پذیرفته و صدرالمتألهین حصول حرکت در جوهر را کافی در ارتباط دانسته است. ← «صراط المستقیم» و «رسالة الحدوث».

۳ - به تعبیر دیگر موجود واقع در زمان تمام موجودات را تدریجی الحصول می‌بیند حال آنکه ناظر واقع در دهر و ما فوق آن تمام موجودات را ثابت خواهد دید.

اساس این تحلیل وجه ارتباط موجودات مکون به حصول بدائی به واجب‌الوجود مصحّح می‌یابد[1].

1 - لازم به ذکر است که یکی از معضلات تحلیل بداء در همان سرّ ارتباط متغیّر به ثابت نهفته، و محقّق داماد بدینسان از این عویصه پاسخ گفته‌است.

نیز بنگرید: ملاصدرا، «شرح اصول کافی»، ص ۳۸۰

تحلیل نظریهٔ لوح محو و اثبات:

اساس طرح نظریه لوح محو و اثبات و به تعبیر دیگر بیان وجودی لوح محو و اثبات، روایات نقلی و درایات عقلی است. بزرگان فن حدیث با توجه به کریمه **﴿لکلّ أجلٍ کتابٌ یَمحو اللّٰهُ ما یشاءُ و یُثْبتُ و عندَه أمُّ الکتابِ[1]﴾** قائل به وجود دولوح گردیده‌اند یکی لوح محو و اثبات و دیگری أمّ الکتاب؛ لوح محو و اثبات را حاوی امور قدر و أمّ الکتاب را حاوی قضاء دانسته‌اند و بر همین اساس لوح محو و اثبات را ظرف مقدّرات فرض نموده، و أمّ الکتاب را ظرف قضائی کلّ نظام امکانی.

توضیح این‌که بنا بر اتّحاد صفات الهی با ذاتش حصول موجودات از مقام مشیت ذاتیه منوط به علم ذاتیه بوده، و اصدار در مرحله «کن» وجودی از اراده ذاتیه همان حصول از علم ذاتی است، لذا تمام موجودات امری و خلقی بر اساس همین علم ذاتی خلق می‌شوند؛ حال در این بحث است که علم حضرت حقّ در مرحله قبل از اصدار و ایجاد چگونه بوده‌است، ادله نقلی در این مسأله چنین گویند:

آیات:

۱ - **﴿إنَّ اللّٰهَ بکُلِّ شیءٍ عَلیمٌ[2]﴾** .

---

۱ - رعد، ۳۷ - ۳۸

۲ - توبه، ۱۱۵

۲ - ﴿إنَّ اللّٰهَ لایَخفی علیه شیءٌ فی الأرضِ و لاٰ فِی السّماءِ[1]﴾ .

۳ - ﴿إن تُبدوا شیئاً أو تخُفوه فانّ اللّٰه کان بکلّ شیءٍ علیماً[2]﴾ و ...[3]

روایات:

۱ - قال الباقر علیه السلام: «کان اللّٰه و لا شیء غیره و لم یزل عالماً بما کوَّن، فعلمه به قبل کونه کعلمه بعد ما کونه»[4].

۲ - قال الامام الکاظم علیه السلام: «لم یزل اللّٰهُ عالماً بالاشیاء قبل أن یخلقَ الاشیاءَ، کعلمه بالاشیاء بعد ما خلقَ الأشیاءَ»[5].

۳ - کتب الی ابی الحسن علیه السلام، یسأله عن اللّٰه عزّوجلّ، أکان یعلم الأشیاء قبل أن یخلقَ الاشیاءَ و کوّنها؟ أو لم یعلمْ ذٰلک حتّی خلقها و أراد خلقها و تکوینها،فعلم ما خلق عند ما خلق و ما کوّن؟ فوقع علیه السلام بخطه: «لم یزل اللّٰه عالماً بالأشیاء قبل أن یخلق الأشیاء کعلمه بالأشیاء بعد ما خلق الأشیاء»[6].

۴ - سألتُ أبا عبدِ اللّهِ علیه السلام: «هل یکون الیوم شیءٌ لم یکن فی علمِ اللّٰه عزّوجلّ؟ قال: لا، بل کان فی علمه قبل أن یُنشیء السماواتِ و الأرضَ»[7].

۵ - قال أبوالحسن الرّضا علیه السلام: «انّه عزّوجلّ خلق خلقه لیَبْلوَهم بتکلیف طاعته و عبادته لا علی سبیل الامتحان و التجربة، لأنّه لم یزل علیماً بکلّ شیءٍ»[8].

۶ - عن أبی الحسن علیّ بن موسی الرضا علیه السلام، قال: سألتُه أیعلمُ اللّٰهُ الشیءَ الّذی

---

۱ - آل عمران، ۵
۲ - احزاب، ۵۴
۳ - بنگرید: «بحارالانوار»، ج ۷۴/۴ - ۷۸
۴ - ر. ک: همان کتاب، ج ۸۶/۴ ح ۲۳
۵ - ر. ک: «اصول کافی»، ج ۱
۶ - ر. ک: «بحارالانوار»، ج ۸۸/۴ ح ۲۵
۷ - همان کتاب، ج ۸۴/۴ ح ۱۵
۸ - همان کتاب، ج ۸۰/۴ ح ۵

لم‌یکن أن لو کان کیف کان یکون أو لایعلم الّا ما یکون؟ فقال: «إنَّ اللّٰه تعالی هو العالم بالأشیاء قبل کون الأشیاء ... فلم یزل اللّٰه عزّوجلّ علمه سابقاً للأشیاء، قدیماً قبل أن یخلقها، فتبارک ربّنا و تعالی علوّاً کبیراً، خلق الأشیاء و علمه بها سابق لها کما شاء، کذٰلک لم‌یزل ربّنا علیماً سمیعاً بصیراً»[1].

تحلیل عقلی

از آیات و روایات فوق چنین نتیجه می‌گردد که: علم حقتعالی به جزئیات قبل از ایجاد اشیاء متحقّق بوده و با ایجاد اشیاء تغییری در علم ذاتی او رخ نداده‌است.

تنها تحقیقی که در توضیح ثبوتی علم باری با اساس فوق سازگار است*، مشرب

---

۱ - همان کتاب، ج ۷۸/۴ ح ۱

* - گفتار متکلّمان و فلاسفه درباره علم باری سخت مضطرب و مختلف است، پاره‌ای چون علم را از مقوله اضافه دانند، علم قبل از ایجاد را از خداوند نفی نموده‌اند، ولی اکثر فلاسفه به نوعی درباره علم حق به جزئیات سخن گفته‌اند که در ذیل بصورت مختصر بدان اشاره می‌نمائیم:

اهل تحقیق درباره علم حقتعالی به جزئیات و عالم امکانی دارای دو نظر کلّی‌اند:

اوّل: علم حقّ را منفصل از ذات او دانند که:

(۱): برای علم او وجود بالذات قائل نیستند که خود بر دو دسته‌اند، * الف: برای علم او مرحله ثبوتی - نه وجودی و نه عدمی - قائلند، و به اصطلاح بدان ثابتات ازلیّه گویند، و این گفتار معتزله است. * ب: برای علم وجود تبعی - نه بالذات - قائلند و ملاک علم حق را «اعیان ثابته» ممکنات دانند که این ظاهر گفتار عرفاست.

(۲): برای علم حق وجود بالذات قائلند که خود بر سه دسته‌اند، * الف: علم حق را وجودی و مسبوق به معلولات، و ملاک علم را به «مثل» دانند، این گفتار افلاطون است. * ب: علم حقّ را وجودی و غیر مسبوق به معلولات بلکه عین معلولات و حضوری دانند، و این گفتار شیخ اشراق است. * ج: علم حق را وجودی و به صادر اوّل حضوری و به بقیه معلولات حصولی دانند، و این گفتار تالس ملطی است.

دوّم: علم حق را غیر منفصل از ذات دانند که:

(۱): علم را زائد بر ذات و غیر ذات و ملاک علم را به «صور مرتسمه» دانند و این گفتار انکسمانس، فارابی، و ابن سیناست. * (۲): علم حقّ را عین ذات و متّحد با آن دانند، و به اصطلاح قائل به اتحاد عاقل و معقولند و این گفتار فوفوریوس یونانی است. * (۳): علم حق را عین ذات و غیر متّحد با او دانند که خود بر دو طائفه‌اند: (الف): علم حق را به کلّ اشیاء اجمالی، و بطور ملکه علمی دانند که از این ملکه تمام صور معلومه صادر می‌شود و این رأی فلاسفه متأخر است. (ب): علم حق را به صادر اول تفصیلی و به بقیه معلولات اجمالی دانند.

بنگرید حاج ملا هادی سبزواری، «شرح منظومه حکمت»، صص ۱۵۹ - ۱۶۳ و میرزای مهدی آشتیانی، ←

صدرالمتألهین است، وی پس از تأسیس اصل اصالت وجود و تحقیق ثبوت جعل وجود و طرح تشکیک خاصّی بنای رفیع برهان صدیقین را پی نهاد و کلام معجزآسای «یا من هدانی الیه دلّتنی حقیقة الوجود علیه و ساقنی من الحیرة الی معرفته*» او را تأیید نمود؛ چه بر مفاد اصل این برهان حقیقت وجود انحصار به ذات مطلقه او دارد و تأییس تمام اعدام ازکتم لیس ذاتی به‌گاه پگاه افق استعداد بر عهده اوست؛ لذا این حقیقت مطلقه در مقام بساطت تمام اشیاء است که: «بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء[1]»، و پس از تبیین منزلت مقام واجب‌الوجود در نظام کیان، مقام علمی او هویدا خواهد گشت چه علم او در افق بساطت ذات و غیب‌الغیوب با تأییس تمام اشیاء قرین و تحقّق تمام موجودات منفعل از آن علم ذاتی است، پس ندای عدم علم وی به جزئیّات در مقام ذات یاوه‌ای بیش نخواهد بود، چه علم به معلوم در افق ذات وجوبی به مقتضای قاعده فوق عین ذات او و تابع علم است و در دیجور تقیید تابع ماهیت، و بالتبع معلوم، خواهد بود. پس حقتعالی در مقام بساطت، عالم به جزئیات - قبل از ایجاد و بعداز ایجاد، به نحو واحد - است.

ولی از سوئی ادلّه نقلی علم، گویای نوع دیگری از علم برای ذات واجب است، که از این علم در اصطلاح به «علم فعلی» تعبیر می‌شود، و مظاهر این علم فعلی در صحیفه‌های الهی منتقش می‌گردد، و در بررسی عرف اخبار به دو صحیفه برمی‌خوریم:

الف: لوح محفوظ.

ب: لوح محو و اثبات.

درکنار این دو اصطلاح، با واژه‌های دیگری چون «کتاب مکنون» و «أمّ الکتاب»

Û «اساس التوحید»، صص ۳۶۷ - ۳۶۸، تحلیل نظریات فوق، بیان وجه صحت و سقم آنها و صحت انتساب آنها مجال دیگری را می‌طلبد.

* - ر.ک: «مصباح المتهجّد»، دربیان دعای سجده دوّم.

۱ - ر.ک: «اسفار»، ج ۶ / ۲۷۰، حکیم سبزواری با استشهاد به کلام محقق داماد در «تقدیسات» این تحقیق را به قبل از صدرا مستند ساخته‌است. ← «شرح منظومة حکمت»، صص ۱۶۷ - ۱۶۸.

لازم به ذکر است که اساس این طرح در ذیل تعلیمات محیی‌الدین عربی کاملاً به چشم می‌خورد. ← «فتوحات المکیة»، ج ۳ / ۴۸۳ باب ۳۷۷.

نیز مواجه می‌شویم. ولی کتاب الهی گویای یکسانی آنها با لوح محفوظ است، در آیات الهی چنین آمده‌است:

﴿انّا جعلناهُ قرآناً عربیّاً لعلّکُمْ تَعْقِلُونَ، و انّه فی أمّ الکتابِ لَدَیْنا لَعلیٌّ حَکیمٌ﴾[1].

﴿انّه لقرآنٍ کریمٍ فی کتابٍ مکنونٍ﴾[2].

﴿بلْ هوَ قرآنٌ مجیدٌ فِی لوحٍ محفوظٍ﴾[3,4].

پس اساس صحبت ما در دو کتاب فوق است. گروهی از صاحبان درایت در بررسی بداء، وقوع بداء را در لوح محو و اثبات دانسته‌اند ولی پاره‌ای از ادله نافی این تحلیل است.

چه این که وقوع بداء یا مختصّ به غیر نبی اعظم و اولیاء محمدیین است و یا در تمام انسانها و افراد مذکور جاری است، فرض اول منافی پاره‌ای از مأثورات[5] و درایات است؛ لذا فرض دوم مسلم است. حال آنکه فرض ثبوتی بداء در لوح محو و اثبات تطابق با این تعمیم ندارد.

توضیح آنکه، اگر وقوع بداء نسبت به اولیاء محمدیین در مقام لوح محو و اثبات باشد، مفهومش این است که مرتبه این لوح در مقامی مافوق آنها مفروض گردیده، حال آن که این فرض نه تنها در لوح محو و اثبات جاری نیست بلکه در لوح محفوظ نیز غیر جاری است چه در روایات مأثور چنین آمده:

۱ - قال رسول الله (ص): «اعلم انّ اللّه خلقنی و علیّاً من نور عظیم قبل خلق الخلق بألفی عام، إذ لا تسبیح و لا تقدیس، ففتق نوری، فخلق منه السماوات و

---

۱ - زخرف، ۳ - ۴

۲ - واقعه، ۷۸

۳ - بروج، ۲۲

۴ - برای تفصیل این گفتار بنگرید: «المیزان»، ج ۱۸/ ۸۴

۵ - بنگرید: «وسائل الشیعه»، ج ۲۶۸/۴ ح ۳ و «فروع الکافی»، ج ۱۶۲/۱، در این حدیث به ظهور بداء در اخبار نبیّ اکرم (ص) اشاره شده‌است.

الارض، و أنا و اللّٰه أجلّ من السماوات و الارض، و فتق نور علی بن أبی طالب، فخلق منه العرش و الکرسی و علیّ بن أبی طالب أفضل من العرش و فتق نور الحسن فخلق منه اللوح و القلم، و الحسن و اللّٰه أجلّ من اللوح و القلم»[1].

۲ - قال النّبی (ص): «إنّ اللّٰه تعالی خلقنی و خلق علیّاً و الحسن و الحسین من نور قدسه، فلما أراد أن یُنشیء خلقه فتق نوری، و خلق منه السماوات و الأرض، و انّا و اللّٰهِ أجلّ من السماوات و الارض، فتق نور علیّ و خلق منه العرش و الکرسی، و علیّ و اللّٰهِ أجلّ من العرش و الکرسی، فتق نور الحسن و خلق منه الحور و العین و الملائکة، و الحسن و اللّٰهِ أجلّ من الحور و العین و الملائکة، و فتق نور الحسین و خلق منه اللوح و القلم، و الحسین و اللّٰهِ أجلّ من اللوح و القلم، فعند ذٰلک لظلمت المشارق و المغارب»[2].

۳ - قال النبی (ص): «لمّا خلق اللّٰه تعالی أبا البشر نفخ فیه من روحه التفت آدم یمنة العرش، فاذاً نور خمسة أشباح سُجّداً و رکّعاً؛ قال آدم: یا ربّ هل خلقت أحداً من طین قبلی؟ قال: لا یا آدم! قال: فمن هؤلاء الخمسة الّذین أراهم فی هیئتی و صورتی؟ قال: هؤلاء خمسة من ولدک، لو لا هم ما خلقتک، هؤلاء خمسة شققت لهم خمسة أسماء من أسمائی، لو لا هم ما خلقت الجنّة و لا النّار و لا العرش و لا الکرسی و لا السّماء و لا الأرض و لا الملائکة و لا الانس و لا الجن ...»[3].

۴ - «هؤلاء (= الخمسة المطهرة) خزنة علمی و أمنائی علی سرّی»[4].

صریح احادیث فوق دلالت بر دنو مرتبه لوح محفوظ و عرش و کرسی[5] از مقام

---

۱ - بنگرید: «احقاق الحق»، ج ۲۵/۵ و «منتخب الطریحی»، ص ۴۱۵.

۲ - بنگرید: «بحارالانوار» ج ۷۳/۳۶؛ «عوالم العلوم»، ج ۶/۱۷.

۳ - بنگرید: «فرائد السمطین» ج ۳۱۹/۲، «احقاق الحق» ج ۲۰۳/۹ و «الامام الحسین فی احادیث الفریقین»، ج ۱۸/۱ - ۲۱.

۴ - بنگرید: «تفسیر البرهان» ج ۸۲/۱ ح ۱۱

۵ - لازم به ذکر است که بنا به تصریح احادیث عرش مقام غیبی علم حقّ در مراتب خلقیه و کرسی مقام ظاهر آن است «لانّ الکرسی هو الباب الظاهر ... و العرش هو الباب الباطن». ← «توحید»، ص ۳۲۲.

نبوی و ولوی دارد، چه مقام ولایت کبری مقام تجلی حقیقت اقدسه به مظهر انسان کامل است و مرتبه انسان کامل مقام ایصال احکام وجود بر لباس ماهیت است.

صدرالمتألهین به همین اصل چنین اشاره نمود:

«الانسان الکامل ... من حیث قلبه - و هو نفسه الناطقة - کتاب اللوح المحفوظ، و من حیث نفسه الحیوانیّة - أعنی القوّة الخیالیّة - کتاب المحو و الاثبات»[1].

پس تمام مراتب خلقیه تحت ظل این حقیقت واقع گشته و تنها افتراق این مقام از حقیقت اقدسه عدم وجوب ذاتی و فقر امکانی است.

بر همین پایه شیخ اکبر محیی‌الدّین عربی فرموده:

«فص حکمة فردیّة فی حکمة محمّدیة، انّما کانت حکمة فردیّة لانّه أکمل موجود فی هذا النوع الانسانی و لهذا بدأ به الأمر و ختم، فکان نبیّاً و آدم بین الماء و الطین»[2].

و از سوی دیگر اخبار صادر اول و همسانی مقام لوح، قلم، عقل و حقیقت احمدیه بیانگر: اوّلاً مخلوق بودن این صوادر و ثانیاً مقام جمع و تفصیلی آنها است. پس ظهور بداء برای اولیاء محمّدیّین در امری ورای لوح است.

حال اگر دقتی ژرف در پاره‌ای از آیات قرآن نماییم، راهی نو برای تحلیل بداء هموار می‌گردد.

﴿و ما جعلنا القبلة التی کنت علیها الّا لنعلم من یتّبع الرسول﴾[3].

﴿ثمّ بعثنا هم لنعلم أیّ الحزبین أحصی لما لبثوا أمداً﴾[4].

---

۱ - ر.ک: «اسفار الاربعة»، ج ۲۹۶/۶.

۲ - «فصوص الحکم»، ص ۲۱۴.

۳ - بقره، ۱۴۳

۴ - کهف، ۱۲

﴿و ماکان له علیهم من سلطان الّا لنعلمَ مَن یؤمن بالاخرة﴾ [1].

﴿و لنبلونّکم حتّی نعلم المجاهدین منکم و الصابرین﴾ [2].

﴿یا أیّها الذین أمنوا لیبلونّکم اللّهُ بشیءٍ من الصیدِ تناله أیدیکم و ریاحکم لیعلم اللّه مَن یخافه بالغیب﴾ [3].

آیات فوق از سویی مشعر به حصول علم برای حضرت حق است در حالی که از سوی دیگر ادله علم باری بیانگر عدم حصول هرگونه علمی برای اوست، لذا در این جا پاره‌ای از محقّقان تصریح به نوعی علم مستفاد برای حضرت حقّ نموده‌اند [4].

شیخ اکبر محیی‌الدین عربی در این باب چنین گوید:

«انّ الحق عین کل معلوم، لانّ المعلوم أعمّ من الشیء... فقال خبیراً ای عالماً عن اختبار و هو قوله: ﴿و لنبلونّکم حتّی نعلم﴾ و هذا هو علم الاذواق، فجعل الحقّ نفسه مع علمه بما هو الامر علیه مستفیداً علماً، و لا نقدر علی انکار مانصَّ الحقّ علیه فی حقّ نفسه، ففرّق تعالی ما بین علم الذوق و العلم المطلق، فعلم الذوق مفید بالقوی» [5]

گر چه تصریح به تحقق علم مستفاد در حق تعالی نوعی شائبه نقص را در ذهن جلوه‌گر می‌سازد، ولی تحقیق در مغزای آن نشانگر نوعی کمال برای حضرت حق است. در تبیین آن سرّ معیّت حقّ با ممکنات نهفته، و این عبارت بیانگرِ مأثور «عال فی علوّه و دان فی دنوّه»، «یا من علا فلا شیء فوقه، یا من دنا فلا شیء دونه» [6] و «داخل فی الاشیاء لا

---

۱ -سبأ، ۲۱

۲ - محمد، ۳۱

۳ - مائده، ۹۶

۴ - بنگرید: «مصباح الانس»، ص ۱۱۱.

۵ - «فصوص الحکم»، فص لقمانی، ص ۱۸۹

۶ - ر.ک: «توحید»، ص ۶۷ ح ۲۱.

بالممازجة و خارج عن الاشياء لا بالمقارنة»[1] می‌باشد.

بنابه تحقیق فلسفی، بین وجود و ماهیت فرق مفهومی متحقّق است، اصل در تحقّق، وجود و ماهیت طفیل و موجود بالعرض است، ماهیت در لحاظ عقلی دارای احکام مخصوص به خود است و وجود از احکام خود تبعیّت می‌کند، ولی از آنجاکه تحقّق شیء واحد است احکام وجود بالعرض بر ماهیّت حمل و احکام ماهیّت بالعرض حمل بر وجود می‌گردد، بنابراین احکام وجود در تحقّق مستقل و بالذات است. از احکام عالیه وجود تساوق و هماهنگی آن با علم، اراده، حیات و غیره می‌باشد، از آنجا که ملاک علم ظهور و کشف است، شدت علم از شدت وجود تبعیت کرده و احتجاب خود را از ماهیات کسب می‌نماید، پس هرگاه وجود، بالذات باشد علم بالذات خواهد بود، و هرگاه علم بالعرض وجود بالعرض؛ حال در تلبّس ماهیات امکانی به وجود. احکام وجود از صرافت وجوب زائل گشته و نقش امکانی خواهد یافت و تقوّم ممکن به واجب اتحاد حقیقت به رقیقت خواهد شد،پس احکام احتجاب امکانی بالعرض عارض بر حقیقت وجود خواهد شد حال آنکه آن حقیقت در مقام صرافت اطلاقی عین ظهور است. لذا در ظهور حضرت حقّ به فیض اطلاقی خود در هیاکل ممکنات تشأن علم ذاتی به احتجاب بالعرض در علم فعلی، دچار خواهد شد که این احتجاب هیچ منافاتی با ظهور مطلقه علم در مقام ذات نخواهد داشت؛ چه اینکه همین تحقّق علم فعلی به نحو حضوری است[2]، پس به تعبیر دقیق «علم حاکم بر معلوم در اصل ظهور است و معلوم حاکم بر علم در خروج از محو ضت و صرافت ذاتی[3]». بنابراین در انتساب ظهور به مقام علم فعلی حضرت حقّ هیچ اشکالی نخواهد بود، و یکی از معانی حقیقت بداء در همین تحقیق روشن می‌گردد.

---

۱ - ر.ک: پیشین، ص ۳۰۸ ح ۲ با اختلاف درلفظ.

۲ - برای تفصیل بحث علم فعلی بنگرید: میرزا مهدی آشتیانی، «اساس التوحید»، ص ۳۶۲.

۳ - ر.ک: ترجمه «اجابة الدعا»، ص ۵۸.

از سوی دیگر شاید تحقیق فوق در علم مستفاد را بتوان در مظاهر تامّه ربوبی، یعنی کمّلین محمّدیّین جاری نمود، زیرا خلیفه با مستخلف در احکام وجودی موافقت دارد، و لذا می‌توان ظهور این علم را امری ورای ظهور علم ائمه در مقام ذات دانست و در این رهگذر سرّ بداء در ائمه و وقایع بظاهر منافی با علم امامت توجیه می‌گردد. و العلم عنداللّٰه.

بر اساس تبیین فوق سرّ معضل جبر و اختیار و ارتباط آن با علم باری مکشوف گشته و در این رهگذر آیاتی چون ﴿**ما رمیتَ إذ رمیتَ ولکنّ اللّٰه رمیٰ**﴾[1] و یا حدیث قرب نوافل معنی می‌گردد.

شیخ اقدم در این باب چنین گوید:

«و قد قال عن نفسه عین قوی عبده فی قوله: «کنت سمعه، و هو قوّة من قوی العبد «و بصره» و هو قوی العبد ... و لیس العبد بغیر هذه الاعضاء و القوی؛ فعین مسمّی العبد هو الحق؛ لا عین العبد هو السید؛ فان النسب متمیّزة لذاتها؛ و لیس المنسوب الیه متمیّزاً؛ فانّه لیس ثَمّ سوی عینه فی جمیع النسب؛ فهو عین واحدة ذات نسب و اضافات و صفات»[2].

حال اگر به اصل تحقیق خود درباره لوح محو و اثبات برگشته شاید بتوان جایگاه صحیحی برای این گفتار اتخاذ نمود. چه در ظهور قضاءِ علمیِ حقّ از مقام اجمال به تفصیل، و ظهور در قدر عینی، فیض وجود بنا به سنخیّت با معلول ناسوتی باید مراتبی را طی نماید، که در این سبیل بنا به قاعده امکان اشرف در هر مرتبه از طرف آن مرتبه تبعیّت می‌کند. لذا در سلسله اصدار از مقام واحدیت تا به مرتبه ناسوتی در مظاهری چون لوح محفوظ لوح محو و اثبات و سجلّ کون متجلّی می‌گردد و نظر به اینکه حدّ واسط

---

۱ - انفال، ۱۷.

۲ - ر.ک: «فصوص الحکم»، ص ۱۸۹.

سلسله ناسوتی با ملکوت اعلی لوح محو و اثبات است، می‌توان به وجهی اوامر صادره از قضاء را که در مرتبه ظهور عینی به ظاهر تغییر می‌یابد بدو نسبت داد چه این که هرچه از سلسله اصدار به طرف حضیض ناسوت رهسپار شویم به جهت کاهش شدّت وجود و ظهور شدید ماهیّت، مرتبه احتجاب افزون گذشته و فروغ علم کاسته می شود، لذا لوح محو و اثبات تاب تحمّل امور مکنون در لوح محفوظ را ندارد، پس توجّه سلسله علل به معلول خاصّ به صورت ناقص در آن جلوه‌گر می‌گردد و لذا عارف مشاهد در این لوح توجّه علل مندرج در لوح محو و اثبات را به نحو تامّ درنیافته و امور حاصل در نظام کونی را به صورت بدائی به مقامی از مقامات علم فعلی حقّ، یعنی لوح محو و اثبات انتساب می‌دهد[1]؛ و از این حیث، عقل اباء از پذیرش این ظهور، در این مجلا ندارد؛ ولی لازم به ذکر است که این خصیصه از باب نقص در حضرت حقّ نیست، زیرا که ظرف معلولی و قابلی گنجایش امری ورای آن را ندارد و لازمه نظام ناسوتی طرح چنین مرتبه‌ای را در سلسله اصدار ایجاب می‌کند.

در طرح فکری اساس ظهور بدائی در مرتبه علم فعلی طرح عمیقتری توسّط بزرگان حکمت و عرفان ارائه گردیده که بس در خور توجّه است و طرح آن را در این موضع با بیان مقدّمه‌ای هموار می‌سازیم.

چنانچه در مباحث حکمی و عرفانی روشن و واضح گشته سلسله اصدار موجود از تجلی حبّی در مقام هوهویت غیبیه پس از ظهور به تجلّی اقدس اطلاقی در مقام کمال جلاء در مقام واحدیّت ظاهر گشته و پس از آن به مقتضی اسماء الهیه حضرت حقّ با

---

۱ - شیخ اکبر در «فتوحات مکیه» به اقتضای آیات گذشته نسبت تردد به حضرت باری را چنین تصحیح کرده وقتی انسان درعملی متردد می‌شود به مقتضای ترددش و إعمال اعمالش احکامی در لوح محو و اثبات نقش می‌بندد، چه بسا با تردد در عمل بواسطه عمل جدیده حکم مکتوب در لوح محو و اثبات پاک شده و حکم دیگری با اثر خاصش جانشین آن گردد، و از این حیث نسبت تردد به مرحله علم فعلی حضرت حق راه می‌یابد؛ همین بیان را نیز می‌توان با تعمیم در بداء جاری ساخت.

برای تفصیل بیشتر بنگرید: «شرح اصول الکافی»، ص ۳۸۴

نفخه نفس رحمانی در ظهور حقیقت احمدیّه به هیاکل اسمائی تجلّی بخشیده است، که ظهور تامّ آن در مقام اسم اعظم در روح نبوی و سپس در بقیه مظاهر متجلّی گشته‌است، حال این مظهر یا تجلّی یک اسم است و یا تجلّی چند اسم در مقام تناکح اسمائی، و از سویی هر اسم از پی مظهر خود و ظهور در مرتبه عینی - به تجلّی ماهیّتی - است که سرّ این طلب از مکنونات غیبی است.

حال اگر به اسماء حضرت حقّ مراجعه نماییم علاوه بر اسماء ذاتی وصفی و فعلی با اسم دیگری به نام «اسم مستأثر [1]» روبرو می‌شویم، و این از این حیث است که پاره‌ای از اسماء الهی از مقام غیب خارج نگشته و پاره‌ای به مقام ظاهر متجلّی می‌گردند[2]. اسمائی

---

۱ - اسماء الهی به اعتبارات مختلف دارای تقسیمهای گوناگونی می‌باشند، یکی از این تقسیمها به حسب تعیّن و لاتعیّن است و بر همین سبیل اسمائی که تعیّن آنها ناشناخته است به نام اسم مستأثر خوانده می‌شوند و در محاذات اسم اعظم قرار می‌گیرند.

«اسماء الذات قسمان، أحدهما: ما تعیّن حکمه و أثره فی العالم فیعرف من خلف حجاب الاثر ... . ثانیهما: ما لم‌یتعیّن له أثر و هو المشارالیه بقوله او استأثرت به فی علم الغیب عندک، و ذلک لانّ الشؤون الالهیّة اکثر من أن یکون له نهایة و التی تشمّ رائحة الوجود متناهیة» ← «مصباح الانس»، ص ۱۴

در احادیث و ادعیه گوناگون نیز بدین حقیقت اشاره شده‌است.

«اصول کافی»، ج ۱ / ۲۳۰: «اسم الله الاعظم ثلاثة و سبعون حرفاً، کان عند آصف حرف واحد فتکلّم به فانخرقت له الارض فیما بینه و بین سبأ، فتناول عرش بلقیس حتّی صیّره الی سلیمان، ثمّ انبسطت الارض فی اقلّ من طرفة عین؛ و عندنا منه اثنان و سبعون حرفاً و حرف عند الله مستأثر به فی علم الغیب». نیز همان جا ح ۲.

«اسماء و صفات» بیهقی، ص ٦: «اسألک بکلّ اسم هو لک سمّیت به نفسک أو أنزلته فی کتابک أو علّمته أحداً من خلقک أو استأثرت به فی علم الغیب عندک».

نیز بنگرید: «بحارالانوار» ج ۴ / ۲۱۰ - ۲۱۱

بنا به مفاد این ادلّه نقلی اوّلاً وجود چنین اصلی محرز گردید. و ثانیاً به جهت اطلاق اسم بر آن، این مرتبه دارای مظهر خواهد بود که: ﴿و للّه الأسمآء الحسنی فادعُوه بها﴾ [اعراف / ۱۸۰].

۲ - دربارهٔ اسماء مستأثره و کیفیّت اطلاع بر آن اقوال گوناگونی وجود دارد، حضرت استاد، سید الحکماء الالهیین، جناب آقای سید جلال‌الدین آشتیانی در این مسأله چنین می‌فرمودند که اسماء مستأثره بر سه قسم است:

الف: اسم مستأثر و تعیّن آن بر نبی روشن نمی‌شود (که در پاره‌ای از اخبار بدان اشاره شده است).

ب: اسم مستأثر و تعیّن آن بر نبی و اولیاء او معلوم است و لذا در پاره‌ای از ادعیه حضرت حقّ را به این اسم می‌خوانند.

ج: اسم مستأثر پس از تعیّن بر نبی و اولیاء او معلوم می‌گردد؛ که ظهور بداء در معنی حقیقی آن، نسبت به نبی و اولیاء او از ناحیه این اسم است، لذا پس از ظهور تعیّن خود اسم نیز بر ایشان معلوم می‌گردد.

←

که در مرتبه غیبند همچون اسم اعظم و اسماء مستأثره‌اند که مصون از دسترس غیر کمّل‌اند و تنها بالغین به مقام «أو ادنی» پس از طی «قاب قوسین» و تمکین پس از تکوین، پس از صحو ثانی و پایان سفر چهارم بدان اطلاع می‌یابند که بالغ به مرتبه آنها مقرّب درگاه ربوبی و مستجاب‌الدعوة خاصّ آن جناب می‌گردد و در همین حال در هیمان حضرت ذات و تحیّر ابدی گرفتار می‌آید و مترنم نغمة «ربّ زدنی تحیّراً» می‌گردد که سر معاشقه عاشق به معشوق ازلی در همین مقام در تحیّر جلال ذات به تعیّن اسم مستأثر باقی می‌ماند، حال بنا بر اصل ظهور هر اسم، اسم مستأثر حضرت حقّ که در ادعیه نیز بدان اشاره رفته: «**أسألک بکلّ اسم سمّیتَ به نفسک أو أنزلته فی شيء من کتبک أو استأثرت به فی علم الغیب عندک**»[1]. طالب ظهور است و این در مرتبه بدائی جلوه‌گر می‌شود.

صدر اهل تحقیق و عرفان به همین لطیفه چنین اشاره نموده است:

«**النسخ و البداء و ما اشبههما و لایمکن العلم به لأحد من النفوس العلویّة و السفلیّة الّا من جهة اللّٰه المختصّة به، لأنّه ممّا استأثره؛ لأنّه لیس فی الأسباب الطبیعیة ما یوجبه و لا فی الصور الادراکیة و النقوش اللوحیة ما یتدربّه من قبل؛ و لاجل ذٰلک ورد فی احادیث أصحابنا الامامیین عن أبی عبد اللّٰه** علیه‌السلام «**ان للّٰه علمین علم مکنون مخزون لایعلمه الّا هو من ذٰلک یکون البداء**[2]، **و علم علّمه**

→ لازم به ذکر است که تحقّق بداء نسبت به نبی اعظم و اولیاء او با ظهور بداء نسبت به غیر ایشان فرق فاحشی دارد زیرا چه بسا ظهور بداء بر غیر کمّل از ناحیهٔ لوح محو و اثبات یا علم فعلی باشد، به خلاف نبی که مرتبهٔ وجودی آن مافوق این نسبت است.

۱ - ر.ک: «مفاتیح الجنان»، ص ۷۷، دعای مشلول، خط طاهر خوشنویس، بدون ترجمه، ط اسلامیه.

۲ - فقید معاصر مرحوم آیة اللّٰه شیخ محمد کمره‌ای در ترجمه و شرح «اصول کافی»، ج ۶۱۷/۱ در مقام نقض صدرالحکماء چنین گفته: «فهم مقصود ملاصدرا و استادش را به خود خوانندگان حواله می‌کنیم با سفارش به مراجعه گفتار معضل آنها! ولی این نکته را یادآور می‌شوم که توجیهی که از بداء کردند درست به عکس مضمون اخبار ←

ملائکته و رسله و انبیائه فنحن نعلمه» [1] [2]

و بنا بر تحقیق فوق حقیقت بداء از مرتبه علم مخزون مصون به عرصه ظهور تحقّق می‌یابد، و این مرتبه امری ورای طرح سابق نیست.

و در خبر دیگر چنین آمده: **«سمعت أبا جعفر (ع) یقول: العلم علمان: فعلم عند الله مخزون لم‌یطّلع علیه أحداً من خلقه و علم علّمه ملائکته و رسله فما علّمه ملائکته و رسله فانّه سیکون، لایکذّب نفسه و لا ملائکته و لا رسله و علم عنده مخزون یقدّم منه ما یشاء و یؤخّر منه مایشاء و یُثبت ما یشاء»** [3]

بر اساس حدیث فوق علم حق تعالی دارای دو مرتبه است:

۱ - علم مخزون که بداء از آن نشأت می‌گیرد.

۲ - علم آموخته شده به ملائکه و پیامبران که جهت عدم تکذیب گفتار پیامبر و ملك و بالتبع خود حضرت حقّ در آن بداء رخ نمی‌دهد [4].

لازم به ذکر است که در پاره‌ای از اخبار انبیاء - چون حضرت عیسی (ع) - بداء واقع شده‌است که در وجه جمع این اخبار باید مورد فوق را به تکذیب نفس نبوّت تخصیص زد، یعنی اخبار انبیاء و ملائکه در امور قضائی چون به تحقّق قدری رسید مورد بداء نیست؛ ولی اخباراتی که در تحقّق قدری اثبات نشده مورد بداء می‌باشد، و لذا مثلاً فرض بداء در نفس نبوّت نبی یا ختم نبوّت خاتم‌الانبیاء یا جاودانگی قرآن مفهومی

← وارده است؛ زیرا صریح اخبار بداء این است که بداء در علم مخزون و مکنون خدا و رتبه مقدّم بر ظهور صفاتی است، و این آقایان بداء را در مقام وجود حوادث و نفوس فلکیه و فرشته‌های کارگردانند که آخرین مرحله است».

گویی در این مقال شارح محترم بدین نکته عنایت نورزیده‌اند که لفظ «من» در حدیث نشأیّة است نه ظرفیه؛ و لذا با قبول تحلیل این شارح تمام اشکالات وارد بر بداء دوباره جاری می‌گردد.

۱ - ر.ك: «اصول کافی»، کتاب توحید، باب بداء، ح ۹

۲ - ر.ك: «اسفار»، ج ۳۹۹/۶ و نیز بنگرید: «شرح اصول کافی»، ص ۳۸۱

۳ - «اصول کافی»، باب بداء، ح ۷

۴ - جهت تفصیل این گفتار به مقاله محقّقانه عارف الهی میرزا هاشم اشکوری در ذیل رساله «نصوص» قونوی، ص ۱۱۶ مراجعه شود.

نخواهد داشت.

تحلیل نظریهٔ نفس فلکی

چنانچه از عنوان فوق هویداست قبول نظریه فوق منوط به پذیرش فرضیه افلاک نه‌گانه است، و با خدشه در آن، پیکر این نظریه فرو خواهد پاشید. و لذا از تحقیق در این زمینه بسنده نموده و به توضیح زیر قناعت می‌ورزیم.

حکمای پیشین در پی پذیرش قاعده «الواحدلایصدر عنه الاّ الواحد» طرحی در حصول کثیر از واحد پی‌ریزی نمودند که تا چند قرن قبل طرفداران زیادی داشت، بر اساس این طرح در پی رصد افلاک نه‌گانه، ده عقل ترسیم می‌گشت که در ظلّ هر عقل به جهت نقص امکانی فلکی وجود داشت و به هنگام ارسال سلسله تا عقل دهم، فلک نهم ترسیم می‌شد از سوئی چون این افلاک در مافوق نظام زمانی وجود داشتند متعلق به ملکوت اسفل و دارای نفسی بودند، و به لحاظ محدودیت وجودی ظرفیت این نفس محدود بود، لذا اوامر عالیه با انتقاش در این نفس فلکی اخیر به منصه ظهور در عالم ناسوتی می‌رسد. و با توجه به محدودیت آن و عدم انتقاش صور دیگر - به نظر پاره‌ای از حکماء - حرکت آن تکرار می‌گردید و به اصطلاح نظریه «دور و کور» را احداث می‌نمود. بنا به نقل حکیم سبزواری در هر ۲۵۲۰۰ سال نقوش و حرکات آن دوباره تکرار می‌گردید.

بر همین پایه محقّق داماد در تعلیقات «من لا یحضره الفقیه»؛ عرش را عبارت از

فلک الافلاک - یا همان فلک اقصی - و کرسی را فلک ثوابت می‌داند[1] و حکیم سبزواری به نقل از حکمای سلف، هفت فلک دیگر را سماوات سبع و خمسه متحیّره - زحل، مشتری، مریخ، زهره و عطارد - را همان «خنس»، «جوار» و «کنس» می‌داند.

و الثانی کرسی و عرش اطلس　　　　فی السبع خنس و جوار کنس[2]

حال این گروه در پی نظریه فوق عامل حصول بداء را در نفس فلکی که مظهر لوح محو و اثبات است می‌دانند.

تکمله: تحلیل بداء از رهگذر علم اعداد و حروف

محقّق داماد در اثر حاضر، در پی تحقیق شناسائی تکوینیات، بابی را تحت عنوان «استصباح» مفتوح نموده و به پژوهش در اسرار حروف پرداخته، خود می‌فرماید: «انّ **اساطین الحکمة ... مطبقون علی انّ العالم الحرفی کالجسد و العالم العددی کالروح الساری فیه... منطبقان علی عوالم التکوین**» وگوئی این بخش طرح نوعی در حل معضل بداست که نگارنده از فهم آن عاجز و به قصور خود معترف است.

این بخش، فقط با طرح مباحث حروفی، در رساله «جذوات» مؤلّف بعینه وارد گردیده و مطابق آن با عباراتی دیگر در کتاب - حفید وی، میر عبدالحسیب عاملی - «سدرة المنتهی»[3] راه یافته است. و بنا به جستار ماگویا مفاد آن مطابق طرح جفر محیی‌الدین عربی است، ابن عربی خود نیز بخش مفصّلی از کتاب ارزشمند «فتوحات مکیّه» را به همین مبحث اختصاص داده است:

«اعلم وفّقنا اللّٰه و ایّاکم أنّ الحروف أمّة من الأمم، مخاطبون و

---

۱ - ر.ک «بحار الانوار»، ج ۵/۵۸، مرحوم علامه مجلسی در همین جا از این گفتار برآشفته و آن را مخالف قوانین شرع میداند: «و لایخفی عدم موافقتها لقوانین الشرع و مصطلحات اهله».

۲ - ر.ک «شرح منظومه حکمت»، طبع اسلامیه، ص ۲۶۴.

۳ - مصدر، صص ۲۴۵ - ۲۹۸

مکلّفون، و فیهم رسل من جنسهم و لهم أسماء من حیث هم، و لایعرف هذا الّا أهل الکشف من طریقنا. و عالم الحروف أفصح لساناً و أوضحه بیاناً؛ و هم علی أقسام کأقسام العالم المعروف فی العُرف، فمنهم عالم الجبروت - عند أبی طالب المکّی - و نسمیّه عالم العظمة ...»[1]

بنا بر عبارت فوق، جهانی ماورای جهان مشهود ما تحت عنوان عالم حروف با عوالم مختصّه به آن وجود دارد. وی در جای دیگر گوید:

«اعلم؛ اوّلاً أنّ هٰذه الحروف لمّا کانت مثل العالم المکلّف الانسانی المشارکة له في خطاب لا فی التکلیف دون غیره من العوالم، لقبولها جمیع الحقائق کالانسان - و سائر العالم لیس کذلک - فمنهم القطب کما منّا - و هو الالف ... - و الإمامان و الأودتاد... و الأبدال»[2]

بنا بر عبارت فوق طرح بداء در عالم حروف می‌تواند جاری باشد چه تمام حقایق عالم انسانی در آنجا مشهود است، و لذا ظهور بدائی در اقطاب و غیر اقطاب آنجا مورد بحث قرار خواهد گرفت، افزون بر این که در آنجا به وجود ملائکه و عالم هیولانی تصریح شده‌است. «**فالحروف لکلمات مواد، کالماء و التراب و الهواء... و منها ما یشبه الملائکة**»[3]

و عجیب این است که در طی احادیث مأثور، عرش الهی باب باطن علمی حضرت حق دانسته شده، و از علوم مخزون آنجا علم الفاظ و حرکات است.

«و العرش هو الباب الباطن الذی یوجد فیه علم الکیف و الکون و القدر و

---

۱ - ر.ک «فتوحات المکّیة»، جلد ۱، ص ۵۸.

۲ - همان کتاب، جلد ۱، ص ۷۸

۳ - همان کتاب، جلد ۱، ص ۸۴ - ۸۵

الحد و و الاین و المشیة و صفة الارادة و علم الالفاظ و الحرکات و التّرک، و علم العود و البداء»[1]

نتیجه:

پس از جستار فوق بدین نتیجه خواهیم رسید که مسأله بداء از مسائل اصولی و صحیح کلامی است که در پرتو آن سرّ استجابت دعا و عبادت مندرج است، لذا در حدیث آمده: «**ما عبد اللّه بشیء مثل البداء**»[2]، چه اصل عبادت و تحقّق ثبوتی آن بر فرض قبول بداء است، پس بداء در مقام تحقّق مقدّم بر هر عبادتی است.

۲ ـ با طرح آموزه بداء سرّ معیّت حضرت حقّ با جهان امکانی همیشه ملحوظ، و حد وجوبی و عزّت قدسی در مقام خود مصون خواهد ماند گر چه قرب وریدی او از هیاکل ممکنات جدا نیست. و لذا در حدیث آمده: «**ما عُظّم اللّه بمثل البداء**»[3]. چه با قبول بداء حضرت حقّ همیشه در خلق جدید و در مقام جمع بین تنزیه و تشبیه است که «و الجمع بینها توحید».

---

۱ ـ بنگرید: «توحید» صدوق، ۳۲۲.

۲ ـ ر.ک: «اصول کافی»، کتاب توحید، باب بداء، ج ۱، در حدیث ۱۶ همین کتاب اقرار به بداء در کنار حکمت تحریم قرار گرفته: «ما بعث اللّه نبیّا قطّ الّا بتحریم الخمر و أن یُقرّ للّه بالبداء» و سرّ آن همگامی اتیان عبد در عبادت ظاهری و قلبی است.

برای حدیث فوق «ما عبداللّه ...» تفسیرهای گوناگونی شده است:

صد رالمتألهین در «شرح اصول کافی»، ص ۳۸۲ علت آن را اتیان تامتر عبادت با قبول بداء، دانسته است، چه این که با قبول بداء وجه مصلحت ناپیدا خواهد ماند.

مرحوم علامه سیّد کاظم عصّار در «أجابة الدّعا»، صص ۱۳۷ - ۱۳۳ چند وجه در شرح آن مرقوم داشته است.

الف: حصول عبادات از ناحیه اتیان اوامر است، حال بداء منسوب به اراده ذاتی است و لذا اتیان آن با نفس اراده ازلی مربوط است.

ب: بنا به حدیث «بنی الاسلام علی خمس» ملاک تصحیح عبادات حبّ اهل بیت است و چون تنصیص بداء از ناحیه اهل بیت و قبول آن مساوی قبول ایشان است بر هر عبادتی مقدّم است.

۳ ـ ر.ک: «اصول کافی»، کتاب توحید، باب بداء، ح ۱۷.

۳ ـ ظهور بداء در امور غیر متحقّق در مرحله قدر است، و لذا اگر حکم قضاء به امضاء رسد و سلسله علل تامّ گردد فرض بداء مفروض نیست، و در حدیث آمده: «**کیف علم اللّٰه قال: علم و شاء و أراد و قدّر و قضی و أمضی ... فللّٰه تبارک و تعالی البداء فیما علم متی شاء، و فیما أراد لتقدیر الاشیاء، فاذا وقع القضاء بالامضاء فلا بداء**[1]»[2]. بنا به حدیث فوق واصل حِکَمی، مرحله ثبوت تقدیر از باب علت غائی مقدّم بر علّت مادّی و صوری و در مرحله وجودی متأخّر از آن است؛ پس حکم قضاء در جهان تحقّق مقدّم بر قدر، و قدر به مقتضای اوست. لذا پس از توجّه سلسله علل قضائی فرض تخلّف حکم قدری از آن موجب تخلّف معلول از علت تامّه است.

۴ ـ اقرار به بداء از لوازم توحید است، و اذعان به آن قبول حقیقت توحید افعالی است، و لذا در حدیث آمده: «**ما بعث اللّٰه نبیّاً حتّی یأخذ علیه ثلاث خصال، الاقرار له بالعبودیّة؛ و خلع الأنداد؛ و أنّ اللّٰه یقدّم مایشاء و یؤخّر مایشاء.**»[3] در این مأثور توحید ذاتی به جهت علوّ مرتبه‌اش تخصیص یافته، چه وصول به توحید ذاتی جز بر اوحدیِّ در دهر میسّر نیست.

۵ ـ کریمه ﴿**یمحو اللّٰه ما یشاء و یثبت**﴾[4] فقط بیانگر حکم بدائی است، چه مفهوم نسخ انقضاء نه محو حکم است، و لذا در حدیث آمده: «**عن أبی عبد اللّٰه قال فی هٰذه الآیة ... هل یمحی الّا ما کان ثابتاً و هل یثبت الّا ما لم‌یکن**»[5] و محو کردن مذکور در حکم بدائی در وجه توجّه سلسله علل، و صرف آن به امر دیگر است[6]. و بر

۱ ـ ر. ک: پیشین، ح ۲. علامه مجلسی درکتاب «مراة العقول»، ج ۱۴۲/۱ این حدیث را ضعیف قلمداد نموده ولی مفاد آن با اخبار دیگری که به همین مضمون است تقویت می‌شود.

۲ ـ استاد ما، مرحوم حکیم عارف، حاج میرزا کریم روشن ـ طاب ثراه ـ در تفسیر کریمه «خلق السماوات و الارض فی ستّة ایّام»، روزهای شش گانه را به این شش مرحله علمی تفسیر می‌نمود.

۳ ـ اصول کافی، کتاب توحید، باب بداء، ح ۴

۴ ـ رعد، ۳۹

۵ ـ «اصول کافی»، ح ۳

۶ ـ بنا به تحلیل فوق خبر اسماعیل بن ابراهیم گر چه در باب تشریعیّات است، قابل توجیه می‌باشد.

همین اساس حقیقت نسخ با بداء متباین و ظهور خارجی آن متشاکل است.[1]

۶ - انتساب بداء به حق تعالی انتساب جهل و ندامت بدو نیست و در حدیث آمده: «انّ اللّٰه لم‌یبد له من جهل.»[2] و «من زعم أن اللّٰه عزّوجلّ یبدو له فی شیء لم‌یعلمه أمس فابرؤوا منه»[3] چه تمام معلولات مقتضی علم عنائی سابق او بر اشیاءاند، و بر همین اساس در خبر آمده: «ما بدا للّٰه فی شیَء الّاکان فی علمه قبل أن یبدو له».

بنا بر تحقیق فوق آموزه بداء باید مورد اذعان هر موحّدی باشد و شاید از این جهت بتوان نزاع بر آن را لفظی دانست.

«و الذی أحسب أنّ النزاع فی ثبوت البداء کما یظهر من أحادیث أئمة أهل‌البیت علیهم‌السلام و نفیه کما یظهر من غیرهم، نزاع لفظی»[4].

۷ - انتساب بداء به خداوند از حیث لغوی اشکالی ندارد زیرا:

الف - همچنانکه واژه نسخ به اتفاق عامّه و خاصّه از معنی لغوی خود عدول نموده، واژه بداء نیز در عرف شیعه از وضع لغوی خود نقل شده و دارای معنی خاصی گردیده و به اصطلاح «منقول» است.

ب - اصطلاح بداء از باب توسّع قابل صدق بر خداوند است زیرا از سوئی انتساب واژه‌های مخالف ظاهر عقل - چون کید، مکر، گریه انداختن، خنده انداختن و غیره - به حقتعالی در آیات احادیث وارد شده و این واژه از آن قبیل است[5]، و از سوئی معنی

---

۱ - و لذا گفتار شیخ صدوق در «توحید»، ص ۳۳۵ مبتنی بر جعل نسخ از گونه بداء بی اساس است. ← بخش گفتار صاحب نظران شیعه، ش ۲

۲ - «اصول کافی»، ح ۱۱

۳ - «بحار الانوار»، ج ۱۱۱/۴، ص ۳۰

۴ - ر.ک: «المیزان»، ج ۱۳ / ۳۸۱ - ۳۸۲ و پیش از این نظر شیخ مفید را بر همین مبنی از «اوائل المقالات» نقل نمودیم.

۵ - یکی از مباحث بسیار مهمّ الهیات اخص، طرح ادلّه توقیفیت اسماء و عدم آن است، محقّقان و صاحب ←

لغوی آن - یعنی ظهور - با تحلیل علم فعلی حقّ هیچ مشکلی را ایجاد نمی‌نماید[1].

* * *

در پایان این گفتار به اصل نوشتار خود که همانا معرفی رساله «نبراس الضیاء» است بازگشته، و به شطری از احوالات مؤلف آن می‌پردازیم.

← نظران در این باب متّفقند که اسماء اللّٰه توقیفی نیست ولی ضوابط عقلی گوناگونی در صحّت انتساب آن جاری است. ر.ک: «فتوحات المکّیة»، ج ۴، باب ۵۵۸

۱ - نگارنده بر آن بود که رساله‌ای مبسوط و مستقل دربارهٔ بداء و ارتباط آن با سرّ استجابت دعا، جبر و اختیار و تحلیل توقیفیّت اسماء بنگارد، که دراین مقدمه به گزارشی فهرستوار از آن بسنده نمود و به خواست ایزد منان در آینده به طالبان معرفت تقدیم خواهد گشت. «لعلّ اللّٰه یحدث من بعد ذٰلک أمراً».

گزارش اجمالی از زندگی مؤلّف

شهرت میر محمّدباقر داماد و از سوئی نگاره کتاب «حکیم استرآباد، میرداماد» ما را مستغنی از اطناب کلام در مورد زندگی او می‌سازد و لذا آنچه در اینجا به ترقیم کشیده خواهد شد، ترجمهٔ مختصری از زندگی اوست.[1]

براساس روایتی علی بن عبدالعالی معروف به محقّق کرکی، حضرت امیر (ع) را در عالم رؤیا مشاهده نمود و حضرت امیر (ع) بدو فرمودند: دختر خود را به حباله تزویج میر شمس‌الدین محمّد حسینی استرآبادی درآور! از او فرزندی متولّد شود که وارث علوم انبیاء و اوصیاء خواهد بود. او به دنبال این رؤیا دختر خود را به تزویج وی درآورد ولیک پس از اندکی دختر وفات یافت و این ازدواج بی‌ثمر ماند. محقّق کرکی از این امر در شگفت ماند تا اینکه دوباره در عالم خواب به شرف لقای حضرت امیر (ع) نائل شد و حضرت بدو فرمودند: منظور ما فلان دخترت بود، لذا محقّق آن دختر را به حباله نکاح میر شمس‌الدین درآورد و از این ازدواج نیک اختر امیر محمّد باقر پا به عرصه عالم ناسوت نهاد و از آنجاکه پدر وی به شرف مصاهرت و دامادی اعلم علمای

---

۱ - معتبرترین گزارشی که از زندگی وی در دست است، گزارش شمس‌الدین محمّد اشکوری شاگرد وی، در بخش غیر مطبوع «محبوب القلوب» است که پاره‌ای از آن در مقدمه «قبسات»، ص ۳۱ آمده است و ما را بی‌نیاز از تکرار آن می‌کند.

آن دوران محقّق کرکی نائل آمده و به لقب داماد اشتهار یافته بود این نام بر وی به یادگار ماند.

بنا به نقل پاره‌ای از مورّخان تولد وی به سال ۹۶۹ هـ ق و تاریخ وفات وی به سال ۱۰۴۱ یا ۱۰۴۰ هـ ق اتفاق افتاده است*.

اساتید و مشایخ اجازه:

۱ - شیخ عبدالعالی بن علی بن العالی کرکی[1].

۲ - سید حسین حسینی کرکی عاملی[2].

۳ - سید علی موسوی عاملی[3].

۴ - شیخ عبد علی خادم جابلقی[4].

۵ - سید نورالدین حسینی موسوی عاملی جبعی[5].

۶ - سید ابوالحسن موسوی عاملی[6].

۷ - شیخ عزالدین حسینی بن عبدالصمد (پدر شیخ بهائی)[7]

۸ - فخرالدین محمّد سماکی[8] - معروف به محقّق فخری - صاحب رساله «المناظرة».

---

* - جهت تفصیل ترجمه زندگی او بنگرید: «الاعلام»، ج ۲۷۲/۶؛ «اعیان الشیعة»، ج ۱۸۹/۹؛ «ریحانة الادب»، ج ۵۶/۶؛ «الکنی و الالقاب»، ج ۲۲۶/۲؛ «معجم المؤلفین»، ج ۹۳/۳؛ «ذریعة»، ج ۴۰۷/۱.

۱ - «امل الامل»، ج ۱۱۰/۱

۲ - «ریاض العلماء»، ج ۸۸/۲

۳ - «ریاض العلماء»، ج ۳۳۰/۳

۴ - «امل الامل»، ج ۱۵۵/۲

۵ - «ریاض العلماء»، ج ۴۱۷/۳

۶ - «امل الامل»، ج ۱۹۲/۱، پاره ای وی را همان سیّد علی موسوی عاملی دانند. بنگرید: مقدّمه «شرح الصحیفة الکاملة السجادیه»، ص ۲۱.

۷ - «قصص العلماء»، ص ۳۳۳.

۸ - ر.ک: «حکیم استرآباد»، ص ۴۹.

۹ ـ تاج‌الدین حسینی صاعد بن شمس‌الدین طوسی[1].

فرزندان

بنا به ظاهر تراجم از وی فقط یک دختر و یک پسر باقی مانده‌است:

۱ ـ همسر میر سیّد احمد علوی، پسر خاله صاحب ترجمه. که شجره خاندان میرداماد تماماً از طریق وی بدو متصل می‌شود.

۲ ـ میرزا صدرا، که فرزند وی سیّد غیاث الدین محمّد دارای دیوانی با تخلّص خیال بوده‌است[2].

شاگردان:

در کرسی درس محقّق داماد شاگردان بسیاری وجود داشته‌اند و گویا آوازه درسی او، دانش پژوهان بسیاری را از اقصی نقاط بلاد اسلامی[3] برگرد او جمع داشته است.

شاگردان مشهور وی عبارتند از:

۱ ـ صدرالدین محمّد شیرازی، مشهور به «ملا صدرا»

۲ ـ میر سید احمد علوی عاملی[4]، پسر خاله و داماد مؤلّف.

۳ ـ ملا شمسای گیلانی.

۴ ـ شمس‌الدین محمّد اشکوری دیلمی لاهیجی.

۵ ـ ملا عبدالغفار گیلانی.

---

۱ ـ ر. ک: «حکیم استرآباد»، ص ۴۹

۲ ـ ر. ک: «الذریعة». ج $\frac{۹}{۱}$ / ۳۰۹.

۳ ـ شاهد این مدّعی، وجود نسخ متعدد آثار وی در کتابخانه‌های شبه قاره است.

۴ ـ نگارنده شرح مبسوطی از احوال و اجازات وی را در مقدمه «مصقل صفا» آورده‌است.

۶ - نظام‌الدین احمددشتکی.

۷ - سید احمد عریزی درب امامی. و ...[۱]

تألیفات:

در بیان آثار وی تحقیق نسبتاً مبسوطی درکتاب «حکیم استرآباد» آمده، و ۱۳۴ نگاشته از وی بر شمرده شده‌است و لذا از تطویل آن در این مقام خودداری می‌گردد، و به بیان چند نکته و جستار در ذیل آن بسنده می‌شود.

چند تذییل بر بخش تألیفات کتاب «حکیم استرآباد»[۲]

۱ - حاشیه «افق المبین»، علاوه بر حاشیه نظام‌الدین، حاشیه‌ای از عبدالغفار گیلانی، میر سید احمد علوی، شریف کشمیری و آقا علی مدرس زنوزی بر این رساله موجود است[۳]

۲ - «الایقاظات»، ص ۱۲۲، در ذیل ذکر این رساله چنین آمده‌است: «تا آن جا که ما بررسی کردیم گویا داماد استرآبادی درباره خلق الاعمال همین الایقاظات را نوشته و رساله‌های خلق الاعمال و القضبات ... همه با آغاز و نشانی‌های الایقاضات مطابقت دارد»

و در ذکر رساله «خلق‌الاعمال»، ص ۱۴۱ همین تشکیک بیان گردیده و لیک در ذیل آن به نسخه مطبوع آن ارجاع داده‌شده‌است. در هر حال با مقایسه نسخه مطبوع «خلق‌الاعمال» و الایقاظات» جایی برای یکی بودن این رساله باقی نمی‌ماند.

۳ - «حاشیة الایماظات» ص ۱۲۳، علاوه بر حاشیه عبدالغفار گیلانی، میر سید

---

۱ - ر.ک: «حکیم استراباد»، صص ۵۳ - ۵۴ و مقدمه «شرح الصحیفة الکاملة»، صص ۲۳ - ۲۴.

۲ - شماره‌ای که در جلو هر اثر آمده، مربوط به شماره صفحه کتاب «حکیم استرآباد» است.

۳ - ر.ک: «افق‌المبین»، حاشیه نسخه مرعشی، ش ۶۲۰۳ و نسخه ملک، ش ۲۰۹۱.

احمد علوی[1] حاشیه‌هایی نیز بر آن دارد.

۴ - «تأویل المقطّعات»، ص ۱۲۳، نام این رساله علاوه بر آخر «قبسات» در «نبراس الضیاء[2]» آمده است.

۵ - «تقدمة تقویم الایمان»، ص ۱۲۵، میرداماد به رسم علمای سلف بر آغاز رساله «تقویم الایمان» دیباچه‌ای نگاشته‌است و آغاز دیباجه را با عنوان تقدمة آغاز نموده‌است، و لذا این اثر یک رساله مستقل نیست بلکه همان دیباجه و مقدّمهٔ «تقویم الایمان» است[3].

٦ - «تقدیسات»، ص ١٢٦، مؤلف رساله آن را غیر از «عرش التقدیس» می‌داند، در حالی که تنها نسخه‌آن به‌نام «عرش التقدیس» به خط صدرا در کتابخانه دانشگاه با آغاز رساله «تقدیسات» یکی است، و این دو، رساله مستقل از یکدیگر نیستند.

۷ - «تقویم الایمان»، ص ١٢٦، حکیم ملا علی نوری حواشی مختصری بر این رساله نگاشته‌است[4].

۸ - «شروح تقویم الایمان»، ۱۲۷ - ۱۲۸، حکیم میر سید احمد علوی عاملی بر این رساله دو شرح نگاشته‌است که هر دو به عبارتی مکمّل هم می‌باشند و عبارات دو شرح[5] مستقل از یکدیگر می‌باشند.

افزون بر این، از ملا شمسای گیلانی نیز شرحی بر این رساله گزارش شده[6]، و نسخه‌ای نیز از شرح نواده مؤلف، میر عبدالحسیب، به نام «عرش الایقان[7]» در دسترس

---

۱ - ر.ک: میکروفیلمهای دانشگاه تهران، ش ۳۷۴۰

۲ - ر.ک: همین اثر، ص ۷۷، ۱۰۰، ۱۰۷.

۳ - ر.ک: نسخه‌های اهدایی مشکاة، ج ۳ / ۳٦۴، ش ۳۷۲.

۴ - نسخه رضوی، ش ۷۵۱۷ به خط خود محشّی

۵ - ر.ک: نسخه رضوی، شماره‌های ۲۲۲ و ۲۲۳

٦ - ر.ک: تقی دانش پژوه، «نشریه جاویدان خرد»، ملا شمسای گیلانی و آثار او، پاییز ۱۳٦۰، ش ۲، ص ۷۰

۷ - ر.ک: مجلس، ش

است، بنابراین به استقصای نگارنده چهار شرح بر این رساله موجود است.

۹ - «الحروف و الاعداد»، ص ۱۳۸، گزارش موجود از این رساله نشانگر این است که این رساله بخشی از «نبراس الضیاء» می‌باشد، و رساله مستقلّی نیست.

۱۰ - «الحکمة»، ص ۱۳۸؛ این رساله همان «افق المبین» است و مطابقه آن با نسخه ملک گویای همین مطلب است[۱].

۱۱ - حلّ الاعضالات»، ص ۱۳۸، این اثر همان «الاعضالات العویصة» یا «الاعضالات العشرینیة» است

۱۲ - «رسالة الاغالیط»، ص ۱۴۳؛ نام صحیح این رساله «التصحیفات[۲]» است.

۱۳ - «شرح تقدمة تقویم الایمان»، ص ۱۵۳؛ در همین اثر ص ۱۲۵ با نام «تقدمة تقویم الایمان» و ص ۱۷۰ با نام «المعلقات علی تقویم الایمان» تکرار شده؛ این اثر شرحی مفصل بر بخش تقدمه «تقویم الایمان» در فضائل حضرت علی (ع) است[۳] و در رساله «نبراس الضیاء» به نام «شرح تقدمة تقویم الایمان» خوانده شده‌است.

۱۵ - «حاشیة التقدیسات»، ص ۱۶۱، علاوه بر حاشیه گیلانی، تعلیقه‌ای نیز از آقا حسین خوانساری بطور مستقل بر آن گزارش شده‌است[۴].

۱۶ - «شرح القبسات»، ص ۱۶۸، علاوه بر شرح مبسوط محمّد آغاجانی، دو شرح دیگر بر قبسات موجود است:

الف: شرح میر سید احمد علوی عاملی، که در مقدمه «قبسات» مطبوع، ص هفده بدان اشاره آمده[۵].

ب: شرح میر محمّد اشرف عاملی به نام «مقباس القبسات».

---

۱ - نیز با صفحه ۱۲۰، همین اثر در ذیل گزارش «افق المبین» مطابقه گردد

۲ - بنگرید: مرعشی، ش ۷۰۳۶.

۳ - ر.ک: «شرح تقدمة تقویم الایمان».

۴ - ر.ک: فهرست مسجد اعظم.

۵ - نیز بنگرید: مقدمه «مصقل صفا»، ص هفتاد و دو

فهرست آثار مطبوع میرداماد

در ذیل این گفتار بسیار شایسته می‌نماید که گزارشی از آثار مطبوع محقق داماد ارائه گردد:

۱ - اجازه به علوی عاملی («بحارالانوار» ج ۱۰۹/۱۵۵ و مقدمه «مصقل صفا» ص ٦۴).

۲ - الاعضالات (چاپ سنگی ۱۳۱۷ ﻫ. ق و طبع افست در ذیل «اثنی عشر رسالة»).

۳ - الایقاظات (حاشیه «قبسات»، چاپ سنگی ۱۳۱۴ ﻫ. ق).

۴ - تفسیر آیه امانت (ذیل مجموعه: «الرسائل المختارة»، اصفهان ۱۳٦۴ ﻫ. ش).

۵ - تعلیقة حکمة الاشراق یا مکاتبه به امیر ابوالحسنا (ذیل «منطق و مباحث الفاظ» ص ۲۸۹، تهران ۱۳۵۳).

٦ - تعلیقة انموذج العلوم دوانی (ذیل مجموعه فوق، ص ۲۹۳).

۷ - تعلیقة الشرح العضدی علی مختصر اصول الحاجبی (ذیل مجموعه فوق، ص ۲۹۷).

۸ - تعلیقة فی انّ الحمل دلیل الوجود الذهنی (ذیل مجموعه فوق، ص ۲۹۹).

۹ - تعلیقات رجال کشی (ذیل «اختیار معرفة الرجال»، ۲ ج، چاپ مؤسسه آل‌البیت، قم).

۱۰ - تعلیقات صحیفه سجادیة (حاشیه «شرح الصحیفة» سید نعمة اللّٰه جزائری، چاپ سنگی ۱۳۱۷ و چاپ محقّق، مهدی میرداماد، اصفهان ۱۴۰٦ ﻫ. ق).

۱۱ - تعلیقه کافی (مکتبة السید الداماد، تهران ۱۴۰۳).

۱۲ - جذوات (چاپ بمبئی ۱۰۳۲، و افست تهران).

۱۳ - الجنّة الواقیة (چاپ سنگی، ترجمه این اثر نیز توسط آقای عطاردی به

چاپ رسیده‌است)[1].

۱۴ ـ حاشیة علی استبصار (ذیل «اثنی عشر رسالة»).

۱۵ ـ حاشیة علی قواعد العلامة (ذیل «اثنی عشر رسالة»).

۱۶ ـ حاشیة علی مختلف العلامة (ذیل «اثنی عشر رسالة»).

۱۷ ـ حاشیة علی نفلیة الشهید (ذیل «اثنی عشر رسالة»).

۱۸ ـ حدیث التمثیل (ذیل«اثنی عشر رسالة»).

۱۹ ـ حل مغالطه ابن کمونه (ذیل «منطق و مباحث الفاظ»، ص ۳۰۵، تهران ۱۳۵۳).

۲۰ ـ خطب جمّة لصلاة الجمعة (ذیل «اثنی عشر رسالة»).

۲۱ ـ خلسة الملکوت (حاشیه «قبسات» چاپ سنگی ۱۳۱۴ ه. ق).

۲۲ ـ خلق الاعمال (ذیل مجموعه «کلمات المحققین» ۱۳۱۵ ه. ق).

۲۳ ـ الخلعیة مورخ ۱۰۱۱ («مقدمة شرح الصحیفة الکاملة السجادیة»، صص ۱۲ ـ ۱۳ و «دارالسلام» حاجی نوری، ج ۵۲/۲ ـ ۵۳).

الخلعیة مورخ ۱۰۲۳ (یادنامه ماسینون ۳، دمشق ۱۹۵۶ م و مقدمة «شرح الصحیفة الکاملة السجادیة» ص ۱۲ و «بحارالانوار» ج ۱۲۵/۱۰۹).

۲۴ ـ دیوان (اصفهان ۱۳۴۹ و ضمیمه قصیده میرفندرسکی، انتشارات میثم تمّار، اصفهان ۱۳۶۳ ه ش).

۲۵ ـ رد شبهة الاستلزام (ذیل مجموعه «منطق و مباحث الفاظ»، ص ۳۰۰، تهران ۱۳۵۳).

۲۶ ـ رسالة فی مذهب ارسطاطالیس (حاشیه «قبسات»، چاپ سنگی ۱۳۱۴ ه ق).

---

۱ ـ مرحوم علامه شیخ آقا بزرگ تهرانی در «ذریعه»، ج ۵ / ۱۶۱ ـ ۱۶۲ در صحت انتساب این رساله به وی تردید نموده و آن را خلاصه کتاب کفعمی داند.

۲۷ - رسالة فی وجوب صلاة الجمعة (ذیل «اثنی عشر رسالة»).

۲۸ - الرواشح السماویة (چاپ سنگی ۱۳۱۹ ه ق و افست قم).

۲۹ - شارع النجاة (ذیل «اثنی عشر رسالة»).

۳۰ - شبهة الاستلزام لابن کمونه و جوابه (ذیل مجموعه «منطق و مباحث الفاظ»، ص ۳۰۳، تهران ۱۳۵۳).

۳۱ - شرح تقدمة تقویم الایمان (مهدیة میرداماد، اصفهان ۱۴۱۲ ه ق).

* - شرح حدیث تمثیل ← حدیث تمثیل

۳۲ - شرعة التسمیة (مهدید میرداماد، اصفهان).

۳۳ - علم‌الواجب (نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تهران، تصحیح موسوی بهبهانی).

۳۴ - عیون المسائل (ذیل «اثنی عشر رسالة»).

۳۵ - القبسات (چاپ سنگی ۱۳۱۴ و چاپ تحقیقی: مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران ۱۳۵۶ ه ش).

۳۶ - کلمات القصار (ذیل «اثنی عشر رسالة»).

۳۷ - وصیت نامه (ذیل «منطق و مباحث الفاظ»، ص شصت و هفت، تهران ۱۳۵۳)[۱].

میرداماد و مکتب اصفهان

پس از عصر طلایی قرون هفتم و هشتم هجری - و شکوفایی فکر انسانی در جلوه فلسفی، بدست نام‌آورانی چون خواجه نصیرالدین طوسی، قطب‌الدین رازی و ... - جهان عقلی اسلام با رکودی فاحش مواجه گشت و اکثر آثار فلسفی بر محور مباحث

---

۱ - در «ذریعه»، ج ۱/۵۰۹ ش ۱۹۹۹ و فهرست مشار آمده که رساله «ایماضات» در حواشی «قبسات» سنگی طبع شده‌است. گویا در این تحقیق سهوی بین «الایماضات» و «الایقاظات» رخ داده‌است.

خشک کلامی و دقّتهای نقدی دور زد و گویی فراتر از کتاب «تجرید»، «مواقف» و «مقاصد» اثر دیگری پا به عرصه گیتی ننهاده بود[۱].

باگذشت این ایّام با ظهور میرداماد در حوزه فکری اصفهان، فلسفه تحوّل نوینی یافت و آثار عمیق فلسفی بر عرصه بحث و نظر نهاده شد، لذا مکتب وی، عصر رکود فکری مکتب شیراز و آراء دشتکی و دوانی را در پرتو آرائی نو جلوه‌گر ساخت که ساختارهای بنیادین آن در مکتب صدرایی نمودار گشت.

فیلسوف استرآباد همت خود را بر طرح آراء مشایی بنا نهاد و بر تدریس «شفاء» ـ که مخّ فلسفه عقلی است ـ ممحّض گشت و لذا او و تمام نام‌آوران آن عصر و بعد از آن به تحشیه و تعلیق «شفاء» همّت گماشتند، که می‌توان ابتدا از خودش[۲]، ملاصدرای شیرازی، میر سید احمد علوی، آقا حسین خوانساری، ملا حسین تنکابنی، محمّد باقر سبزواری و غیره نام برد[۳].

محقّق داماد مبانی خشک مشایی را با رنگ اشراقی ممزوج ساخت و در صدد بنای حکمت یمانی برآمد که متأسفانه مبانی پیچیده آن با دشوارگوییهای وی سبب اضمحلال آن گشت، ولی ردّ پای آن را در جای جای آراء صدرایی می‌توان یافت و با جلوه‌های نو در عرصه تحقیق نهاده شده، که دراین بین می‌توان از مسأله وحدت حمل، تحلیل حرکت کمی و توسطی و غیره نام برد. از این رو محقق داماد خود را در زمره بزرگان فلسفه می‌دانست و در تألیفات ارزشمندش خود را شریک ریاست ابن سینا (= شریکنا الریاسی، شریکنا فی الریاسة) یا شریک تعلیمی فارابی (= شریکنا التعلیمی،

---

۱ ـ شاید بدون اغراق بتوان نام این عصر را، دوران «تجرید» و حواشی آن نام نهاد چه اکثر حواشی تجرید در این دوران تحریر یافته است.

۲ ـ ر.ک: «شفاء»، مشکوة، ش ۲۵۹ که با حواشی میرداماد به خط او است که در دو دوره قرائت و تصحیح گشته است.

۳ ـ و به همین اعتبار شاید بتوان نام این عصر را دوران «شفاء و شروح آن» گذاشت.

شریکنا فی التعلیم) می‌داند[1] و از این حیث به معلم ثالث مشهور گردیده است.

لازم به ذکر است که آراء فکری محقّق داماد چنانچه بدان اشاره رفت جلوه‌های اشراقی دارد و لذا اکثر تألیفات او با عناوین اشراقی آغاز می‌گردد، چون: قبس، جذوه، ومضة، میقات، افق، صرحة، استنارة، استصباح و ... حتی تخلّص شعری وی نیز «اشراق» است، لذا از ترّهات پاره‌ای که وی را در عداد مشائیان قلمداد می‌نمایند سخت باید اجتناب نمود.

میرداماد از زمره فیلسوفانی است که خود متکفّل تدریس کتب خویش بوده، و در آن عصر به تدریس کتابهایش چون: «قبسات»، «افق المبین»، «ایماضات»، «تقدیسات» و ... مبادرت نموده‌است[2].

در هر حال قضاوت نهایی در بیان مکتب او، تبیین آراء و تأثیرش در حکمت صدرایی، درگرو طبع آثار مهم فلسفی او چون: «الافق المبین»، «تقویم الایمان»، «الصراط المستقیم»، «الایماضات»، «خلسة الملکوت»، «الایقاظات» و غیره است. لعلّ اللّٰه یحدث بعد ذلک أمراً[3]

سخنی دربارهٔ رساله «نبراس الضیاء»

پیش از این به چگونگی طرح بحث این رساله پرداخته شد و از تکرار مجدّد آن خودداری می‌گردد و فقط بدین تذکّر بسنده می‌کنیم که یکی از آثار مهم کلامی میرداماد اثر فوق‌الذکر است، چه این که در آراء تمام اندیشمندان پس از او جای پای

---

۱ - و بیچاره بهمنیار هنوز در حد تلمیذی خود باقی مانده است، «قال التلمیذ فی التحصیل».

۲ - بنگرید: مقدمه «مصقل صفا»، ص شصت و پنج.

۳ - تحلیل مکتب اصفهان و نقش میرداماد در آن مجال دیگری می‌طلبد، و ما در این جا به همین قدر اکتفا می‌نمائیم.

جهت تفصیل این گفتار بنگرید: میان محمّد شریف «تاریخ فلسفه در اسلام»، فصل ۴۷، مکتب اصفهان به خامه دکتر سید حسین نصر، ج ۴۴۳/۲ و هانری کوربن، «تاریخ فلسفه اسلامی»، ج ۱۴۷/۲.

این رساله به چشم می‌خورد. نظر به اهمیّت این اثر بدیع، بر آن شدیم تا طبع منقّحی از آن را به پیشگاه پژوهشگران تقدیم نماییم.

چگونگی تصحیح

در تصحیح رساله، ابتداء از چند نسخه استمداد گرفتیم ولیک به ارشاد جناب آقای سید جمال میردامادی به اصل نسخهٔ مؤلّف دست یافتیم، و نام‌برده عکس آن نسخه را در اختیار این جانب قرار دادند، للّٰه درّه.

پس از دست‌یابی به نسخه مؤلّف که خوشبختانه دارای حواشی ثمین و ارزشمند آخوند ملا علی نوری به خط خود وی بود [1] به استنساخ رساله همّت نهاده شد.

نُسخ اساس تصحیح

۱ - نسخهٔ خط مؤلّف، قطع جیبی، حاوی ۱۴ سطر، ۱۵×۵/۱۰ سانتی‌متر؛ به خط نسخ خوشخوان، که در برخی از صفحات، عبارات متن در حواشی تکمیل گشته، در موارد مُعضل دارای اعراب، و افعال و کلماتی که دارای چند وجه قراءت بوده به روشهای گوناگونی مشکول شده‌است، بالای عناوین، خط مشکی رسم شده و نسخه بدل عبارات منقول در حاشیه آمده‌است. دیباجهٔ رساله دوبار توسط مؤلّف تحریر گشته و بار

---

۱ - حکیم ملا علی نوری از بزرگترین شارحان حکمت متعالیه - در عهد فتحعلی شاه قاجار - است که به همت وی اساس حکمت صدرایی رواج گرفت. وی به خدمت اساتیدی چون آقا محمّد بیدآبادی و میرزا ابوالقاسم مدرس اصفهانی رسید و خود با دقتی ژرف و تتبّعی والا به تدریس حکمت متعالیه در طول ۵۰ سال برآمد و شاگردان نام‌آوری را چون - فرزندش - میرزا حسن نوری، ملا عبد اللّٰه زنوزی، ملا اسماعیل واحدالعین، ملا اسماعیل درب کوشکی، حاج ملا هادی سبزواری و غیره به یادگار گذاشت. از وی حواشی مختلفی بر کتب فلسفی باقی مانده که عمده آنرا حواشی بر کتب میرداماد - چون «جذوات»، «تقویم الایمان» و ... - وصدرا اشغال می‌نماید. آثار مستقلی نیز از وی برجا مانده است که نگارنده آن را در مجموعه‌ای مشتمل بر رسائل عربی و فارسی وی - چون «الرقیمة النوریة»، «شرح حدیث زینب عطارة»، «السراج المنیر»، «اجوبه مسائل»، «حجة الاسلام» شرح چند حدیث و «شرح منظوم مثنوی معنوی» - در اختیار اهل معرفت قرار خواهد داد، بمنّه و کرمه.

دوم کامل شده است.

حواشی حکیم ملا علی نوری بر این رساله بسیار کمرنگ و در پاره‌ای از جاها غیر مقروّ است و لذا از دو نسخه زیر نیز بهره گرفته شد:

۲ - نسخهٔ مجلس شورای اسلامی، ش ۱۸۷۵، قطع وزیری، به خط نسخ خوش خوان، حواشی کتاب به خط شکسته تحریر شده، در نیمه دوّم کتاب جای پاره‌ای از سطور بصورت سفید باقی مانده، پایان رساله مختوم به همان عبارت نسخه مؤلّف است. نظر به اینکه مرکّب حواشی کتاب با خط کتاب همسان است گویا تاریخ تحریر نسخه پس از ۱۲۰۰ هـ ق باشد.

۳ - نسخهٔ آستان قدس رضوی، ش ۱۲۲۷۹، قطع رقعی ۱۷ سطری، ۲۰×۱۲، به خطّ شکستهٔ ماهرانه عبدالله ریاضی که در پاره‌ای از موارد غیر منقوط است. نسخه‌ای مصحّح و حاوی اکثر حواشی ملا علی نوری است.

هر سه نسخهٔ فوق دارای انجامی ناقص و مختوم به یک عبارتند و گویا این اثر همچون پاره‌ای از آثار دیگر مؤلّف[1] ناتمام مانده‌است.

حواشی کتاب

حواشی اثر حاضر بر سه دسته است:

الف: حواشی مؤلّف، که با امضای «منه» ختم گردیده و نسخه بدلهای منقول مؤلّف با رمز «خم» درج گردیده است.

ب: حواشی ملا علی نوری، که با امضای «نوری» ختم گردیده و در تهیهٔ آن از هر سه نسخه اساس تصحیح بهره گرفته شده‌است.

ج: حواشی نگارنده که به استخراج لغات، مآخذ و پاره‌ای از نسخه بدلها

۱ - همچون: «افق المبین»، «الایقاظات» و ...

پرداخته؛ و حواشی ایضاحی و نقدی آن در بخش مقدمه آمده‌است.

در مجموعه حاضر یک رساله مختصر از میر سید احمد علوی در شرح رباعی میرداماد «عینان عینان ... » بر اساس تنها نسخهٔ آن - در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، بخش کتب اهدایی امام جمعه کرمان، به شماره ۶۵ - در حواشی کتاب در ذیل همین شعر آمده است.

ویژگی تصحیح

نظر به این که در تصحیح اثر حاضر، نسخهٔ اصل مؤلّف در اختیار بوده، تمام ضبط‌های مؤلّف محفوظ ماند و در پاره‌ای از منقولات مؤلّف که مطلب نارسا به نظر می‌رسید. با توجّه به اصل مصدر، عبارت آن در ذیل عبارت، در کروشه‌ای -[ ] - درج شده و جهت سهولت امر تحقیق و مراجعه به نسخه اساس، شماره اوراق آن با اشاره به پشت - ب - و روی - الف - ورق در کروشه آمده‌است.

تقدیر و سپاس

در پایان این مقدمه بر خود لازم می‌دانم از دفتر نشر میراث مکتوب وابسته به معاونت امور فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی که این اثر را در ردیف کارهای خود قرار داد تشکر و قدردانی کنم. ناگفته نماند به همّت این دفتر، بخش عمده‌ای از اثر با نسخهٔ خطی مقابله شد و پاره‌ای از اصلاحات بر روی آن انجام گرفت. موفقیّت و سلامت مسئول محترم این دفتر، جناب آقای اکبر ایرانی، و سایر همکاران و کارشناسان محترم آن را از خداوند منّان خواهانم.

حامد ناجی اصفهانی

۱۳۷۳/۸/۱۵

بسم الله الرحمن الرحيم ومنك الاستيفاق
يا عزيز يا عليم
سبحانك اللهم وبحمدك تماجدك وتعاظم
مجدك بذّ آلاؤك الباهرة لابصار العاليات
والسافلات وسمت اسماؤك المقدسات
في السماء والارض
المستوية على عرش التقدّس والتامة عن تغايب
الجهات وتكثّر الحيثيات لا تنال عقول ملائكتك
المقرّبين بطامحات التقديس والتمجيد بلغت
طوار كنه معرفتك ولا انظار بصائر عبادك
القدّيسين بمقاييس الفطن والاوهام قدرتك
حقّ قدرك تباركت وتعاليت لا اله الا انت

٢

منك البداءة واليك المصير صلّ اتمّ الصلوة
وسلّم اتمّ التسليم على صفوتك ونصيتك وخيرتك و
بريتك سيدنا ونبينا محمد وحامّته الاقربين
وعترته الانجبين زمرة اصفيائك وابرارك
وعفوة اشفتك وانوارك ائمة شجرة رحمتك
وحفظة سنتك وحملة احكامك وخزنة اسرارك
اما بعد فان افقر المربوبين واحوج
المفتاقين الى رحمة ربه الحميد الغني محمد بن محمد
يدعى باقر بن داماد الحسيني ختم الله له في نشأتيه
بالحسنى يقول ان الصديق الصراح والذين
القراح والفاحص الناهض والباحث الخائض
والمستكشف المتبصّر والمستدرك المتمهّر والبارع
الفطن والقارع اللسن ذا المنبغة العقلية
والقريحة الملكوتية والطينة الايمانية والفطرة

الصفحة الاولى من نسخة المؤلّف

نسخة المؤلّف مع تصحيحاته

نسخة المؤلّف مع حواشي النوري بخطّه

والوضعية على ضربين نسخ الحكم بعد اتيان المكلف به و
نسخ الحكم قبل حضور المكلف بفعله لست اقول قبل
حضور وقته والتمكن من الاتيان به فان فيه بين
علماء المذاهب خلافا على ما قد استبان في علم اصول
الفقه فكذلك ~~الحكمة~~ البداء في الاحكام التكوينية
والتقديرية على ضربين بداء في المكون بعد تكوينه و
افاضة كونه الزماني في الاعيان وبداء في المقدر قبل
تكوينه في الاعيان وايجاد هويته ~~العينية~~ العينية في
الزمان وكما في ~~الاحكام التشريعية~~ احكام التشريع
والتكليف لا يسمى انتهاء الحكم وانصرام عند الامد المقدر
والحد المحدود نسخا انما يكون النسخ فيما يرجى دوامه
ويظن استمراره فكذلك في احكام التكوين والتقدير
لا يقال في الانقضاءات العادية والانصرامات الطبيعية
ان في شيء منها بداء انما يطلقون على استعماله
تصاريف البداء في الآجال الاخترامية دون الاجل
الطبيعي من الاجلين وفي خوارق العادات التي
هي على خلاف مذهب الطبيعة دون ما يجري

الاقدام

الموقت

بحسب المدى
المعتبر في
اصل التشريع
والغاية
المضمنة في
نفس الخطاب

الصفحة الأخيرة من نسخة المؤلف

رسالة في البداء للسيد الداماد قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك اللهم وبحمدك تعاليت جدك وتعاظم مجدك بدت آلاؤك الباهرة في السماء
والارض لا تعداد لغاياتها ولا تنافد لها وسمت اسماؤك المستوية على عرش
التقديس والتاله عن تغاير الجهات وتكثر الحيثيات لا تفي عقول ملائكتك
المقربين بطامحات التقديس والتمجيد بلغت طوار كنه معرفتك ولا انظار رهبان
عبادك القديسين بمقاييس الفطن والافهام قدرتك حق قدرك تباركت و
تعاليت لا اله الا انت منك البداءة واليك المصير صل اتم الصلوة وسلم
اتم التسليم على صفوتك وصفيك وخيرتك من بريتك سيدنا محمد وخاصته
الاقربين وعترته الانجبين روقة اصفيائك وابرارك وصفوة اشعتك
وانوارك انهم شجرة رحمتك وحفظة سننك وحملة احكامك وخزنة اسرارك

فان افقر المربوبين واحوج المفتاقين الى رحمة ربه الحميد الغني محمد بن
محمد يدعى باقر الداماد الحسيني ختم الله له في نشأتيه بالحسنى يقول ان الصديق
الصالح لدين القراح والفاحص الناهض والباحث الحاق والمستكشف
المتبصر والمسدد المتمهر والبارع الفطن والفارع السن ذا الصبغة العقلية
والقريحة الملكوتية والطينة الايمانية والفطرة البرهانية والعرق النسبي و
الفضل الحسبي احب الخلان الدينية محمد حسين حلو بلغه الله تعالى اقصى نهايات
من كمالات القوتين النظرية والعملية واقصى الغايات من سعادات النشأتين

الصفحة الأولى من نسخة المجلس

والتقديرية على ضربين بداء في المكون بعد تكوينه وانقضاء كونه الزماني في الاعيان
وبداء في المقدر قبل تكوينه في الاعيان وايجاده في وقته المعين في الزمان وكما في
احكام التشريع والتكليف لا يسمى انتهاء الحكم الموقوت وانصرام غاية الامد المضروب
والحد المحدود بحسب المدى المعتبر في اصل التشريع والغاية المضمنة في نفس الخطاب
نسخا بل انما يكون النسخ فيما يرجى دوامه ويظن استمراره فكذلك في احكام التكوين
التقديرية لا يقال في الانقضاءات العادية والانصرامات الطبيعية ان في شيء
منها بداء انما يصطلحون على استعمال تصاريف البداء في الآجال الاخترامية
دون الطبيعية من الآجال وفي خوارق العادات التي هي على خلاف مذهب
الطبيعة دون ما يجري من متجددات الكون والفساد على هذا تم الكتاب



الصفحة الأخيرة من نسخة المجلس

حدا التشبيه من سبيلين وكذلك الامر في اسماء الافعال فكما ان ذاته
القيومة لا يقاس بالحقائق والذوات ولا شيونه ولا صفاته بالعوارض والصفات
ولا اضافاته بالنسب والاضافات فكذلك افعاله وافاضاته لا يقاس بالافاعيل
والتاثيرات سبيل فعله سبحانه خارج عن حد التعطيل وعن حد التشبيه ابداع
ثابت وايجاد صريح وتكوين بات لا دفعي ولا تدريجي ولا زماني اولا تغمره
الازمنة والانات ولا تعتريه الحدود والامد والاحوال والاوقات ولا هو
كتاثيرات الطبايع ولا كافاعيل المختارين من ذوي الهمامات والارادات
ومشيته جل سلطانه لافعال العباد ايضا امر بين امرين خارج عن حد الجبر وعن
حد التفويض وهو قدير على ما يشاء فعال لما يريد فهذا مراحيز كنه هذه
المسئلة الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله ببسط وتحصيل
اما المنتزع منه والمطابق لانتزاع الوجود المطلق الشامل الفطري التصور
فنفس ذات القيوم الحق الواجب بالذات من دون حيثية ما اصلا لا تقييدية ولا
تعليلية اذ الوجود هو شرح الذات المتقررة وحكاية حقية الحقيقة لا وصف
عيني او ذهني وراء ذات المتقررة يقوم بها فيصحح انتزاع الموجودية فاذا كانت
الذات متقررة بنفسها كانت الموجودية منتزعة لا محالة من كنه نفسها من غير
حيثية وراء بحت الذات اصلا فالوجود هناك عين الذات والمهية نفس الانية
واما الذات الجائز فان تقررها وحقيقتها من تلقاء الجاعل لا من حيث نفسها
وبحسب جوهرها فمطابق انتزاع الموجودية من الجائزات حيثية ارتباطها بالقيوم
الحق الواجب بالذات جل ذكره بالصدور عنه واستنادها اليه بالمجعولية

نسخة المجلس مع حواشی النوری

نبـــراس الضـــياء

و

تسواء السواء فی شرح

باب البداء و اثبات جدوی الدعاء

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

منک الاستيفاق يا عزيز يا عليم

سبحانک اللّهمّ و بحمدک، تعالى جدّک، و تعاظم مجدک، بدت آلاؤک الباهرة في السماء و الأرض لأبصار العاليات و السافلات، و سمت أسماؤک المستوية على عرش التقدّس و التأبّه[1] عن تغايرالجهات و تكثّر الحيثيّات، لامُقَلُ[2] عقول ملائكتک المقرّبين - بطامحات[3] التقديس و التمجيد - بلغت طَوار[4] كنه معرفتک، ولا أنظار[5] بصآئر عبادک القِدّيسين بمقاييس[6] الفطن و الأفهام[7] قَدَرتْک حقَّ قدرک؛ تبارکتَ و تعاليتَ لا اله الاّ أنت [ب - ١] منک البدأة و اليک المصير.

صلِّ أحمّ[8] الصلوة، و سلِّم أتمّ التسليم على صَفوتک و نَصيّتک[9] و خِيرتک من بريّتک، سيّدنا و نبيّنا محمّد، و حامّته[10] الأقربين، و عترته الأنجبين، روقةِ[11] أصفيائک

١- التأبه: التنزّه.

٢- المقل: بضم الميم و فتح القاف، جمع المقلة، شحمة العين، أو هي السواد و البياض منها، العين ذاتها.

٣- الطامح: المرتفع من كلّ شيء.

٤- الطوار: ماكان بحذاء الشيء أوعلى حدّه، يقال: هذه الدار على طوار داری، ای حائطها متّصل بحائط داری على نسق واحد.

٥- خ: الطائر.

٦- المقاييس: جمع المقياس، المقدار.

٧- خ: الأنظار.

٨- أحمّ: أخصّ وأقرب.

٩- النصية: البقية، و نصيّة القوم، خيارهم.

١٠- الحامّة: خاصة الرجل من أهله و ولده الذين يهتمّ لهم.

١١- الروقة: الحسان، الجميل جداً من الناس.

و أبرارک، و عِفْوَة[١] أشعتّک و أنوارک، إنّهم شجرةُ رحمتک، و حَفَظةُ سنّتک، و حَمَلةُ أحكامك، و خزنة أسرارک.

أمّا بعد فانّ أفقر المربوبين و أحوج المفتاقين[٢] الى رحمة ربّه الحميد الغني محمّد بن محمّد، يُدعيٰ باقر بن داماد الحسيني ـ ختم اللّه له في نشأتيه بالحسنى ـ يقول: انّ الصدّيق الصراح[٣] و الدّيّن[٤] القَراح[٥]، و الفاحص الناهض[٦]، و الباحث الخائض، والمستكشف المتبصّر، و المستدرّ[٧] المتمصّر[٨]، و البارع[٩] الفطن، و القارع اللسن؛ ذا الصِبْغَة العقليّة، و القريحة الملكوتية، والطينة الايمانيّة، و الفطرة [الف ـ ٢] البرهانيّة، والعرق النسبيّ، و الفضل الحسبيّ، أحبّ الخُلاّن الدينيّة من أكارم التلامذة[١٠] الذين هم الأولاد المعنويّة الروُعانيّة[١١] ـ بلّغهم اللّه تعالى قُصوى النهايات من كمالات القوّتين النظريّة و العمليّة، و قُصياالغايات من سعادات النشأتين الدنيويّة و العقبويّة ـ ذاكرني أن أخفّاء النِام، و سفهاء الأحلام من مخالفينا ....

.... طالما[١٢] يعترضون على ما قد ورد في أحاديث سادتنا المعصومين ـ صلوات اللّه عليهم أجمعين ـ في البداء؛ فالتمس[١٣]، و تلمّس[١٤]، وألحّ[١٥]،

١- العفوة: الصفوة،عفوة الطعام أو الشراب أى خياره.
٢- المفتاقين: المفتقرين، المحتاجين.
٣- الصراح: بضم الصاد، الخالص من كل شيء خ: الطرح.
۴-الدين: بتشديد و كسر الياء، صاحب الدين، المتمسک بدينه.
۵- القراح: بفتح القاف، الماء الخالص.
٦- الناهض: المستعدّ.
٧- المستدرّ: المستجلب.
٨- المتمصّر: تمصّر الشيء أى تتبّعه.
٩- البارع: الماهر.
١٠-في بعض النسخ: المراد، محمد حسين الجلبي. أيضاً راجع: «الذريعة» ج ٢۵/٢۴.
١١- الروعانية: القلبية.
١٢- طالما: كلمة مركبة من طال و ما، و معناها: كثيراً ما.
١٣- خ: التمسوه.
١۴- تلمّس: - الشيء أى تطلبه مرة بعد أُخرى.
١۵- ألح: - أصرّ، واظب على السؤال.

و اقترح[1] - أن أُوضحَ هنالك سبيل الدين، و أشرح في ذلك باذن اللّه صدور قوم مؤمنين؛ و رأيت سائر العُصبة[2] الروعية، و الأولاد الروحانية، أكبادهم الى هذا الفرات ظامئة[3]، وأفئدتهم الى هذا المنهل[4] ملتاعة[5]، فاستخرتُ ربّي المُهيمن[6] الفيّاض - جلّ ذكره و عزّ مجده - و قلتُ لهم ها زمرة الظامئين الملحيّن المقترحين، و معشر المتلمّسين لرحيق[7] الحقّ من كأس اليقين! انيّ باذن اللّه العليم الحكيم آتيكم: بـ «**نبراس**[8] **الضياء وتسواء**[9] **السواء**[10] **فى شرح باب البداء، و إثبات جدوى الدعاء**»، فيه جَدَدُ[11] السّبيل الرَشَد،[12] وأممُ[13] الصراط السَويّ،[14] و مَدَى[15] الفحص الجَرْل[16]، وقُصوىٰ القول الفصل في تحقيق حكـم اللّوح و القلم و أمر القضاء و القدر على أقصى ما يتيسّر[17] لابن بُجْدته[18] من نوع

١- اقترح: - الامر اى عرضه للبحث، و أيضاً: ابتدعه من غير مثال سابق.

٢- العصبة: من الرجال و الخيل و الطير: الجماعة، عصبة الامم أى جمعيّة الامم.

٣- الظامئة: العطشان.

۴-المنهل: بفتح الميم، المورد، موضع الشرب.

۵- الملتاعة: المحترقة من الهمّ أو الشوق.

٦- الظامئة: العطشان.

٧- الرحيق: خالص لاشوب فيه.

٨- النبراس: المشكوة.

٩- التسواء: بكسر التاء في كلام المصنف، و في كتب اللغة بفتحها على وزن التفعال، اى: الموضع المستوى. راجع: «لسان العرب» ج ٤۴٦/٦، ط بيروت.

١٠- السواء: العدل.

١١- الجدد: بفتح الجيم و الدال، منه المثال: «مَن سلك الجدد أمن العثار» أى من سلك طريق الاجماع، و فى اللغة: الارض الغليظة المستوية.

١٢- الرشد: بفتح الراء و الشين أى الرشاد.

١٣- أمم: طريقة، و فى بعض الاحاديث «الأمم» بمعنى القرب و اليسير. راجع: «النهاية» لابن الاثير ج ٦٩/١.

١۴- السوي: المستوي.

١۵- المدى: المنتهى و الغاية.

١٦- الجرل: جرل المكان أى صلب و غلظ.

١٧- خ: تيسّر.

١٨- البجُدة: بضم الباء، بُجدة الامر أى باطنه و حقيقته، يقال: «هو ابن بجدة الأمر» أى هو عالم به.

البشر ممّن خُلِق له، و هو له ميسّرٌ[١]، واللّه سبحانه[٢] وليّ العلم و الحكمة، به الاعتصام و منه العصمة.

تقدمة
فيها اقتصاص و حكومة

إنّ[٣] مُثير فتنة التشكيك إمام المشكّكين و علاّمتهم، فخرالدّين الرازي قال في خاتمة كتابه «المحصّل» حاكياً عن سليمان بن جرير الزيديّ أنّه قال: «إنّ أئمّة الرافضة وضعوا مقالتين لشيعتهم لايظفر معهما أحد عليهم.

الأُولىٰ: القول بالبداء، فإذا قالوا: إنّه سيكون لهم أمر[٤] و شوكة ثمّ لايكون الأمر على [ب - ٣] ما أخبروه، قالوا: بدااللّه تعالى فيه. قال زرارة بن أعين من قدمآء الشيعة، و هو يخبر عن علامات الظهور الامام:

فتلك أمارات تجيء لوقته	و مالك عمّا قدراللّه مذهب
و لو لا البداء سمّيتُه غيرَ فائت	و نعت البداء نعت لمن يتقلّب
و لو لا البداء ماكان ثمّ تصرّفٌ	و كان كنار دهرها تتلهّب
و كان كضوء مشرق بطبيعة	واللّه عن ذكر الطبايع مرغب

والثانية: التقية، فكلمّا أرادوا شيئاً تكلّموا به، فإذا قيل لهم هذا خطأٌ أو ظهر لهم بطلانه، قالوا: إنّما قلناه تقية»[٥].

فقال حامل عرش التحصيل و التحقيق، خاتم الحكماء المحصّلين، نصير الملة

١- اقتباس من حديث: «كلّ ميسّر لما خلق له» راجع: «الجامع الصغير» ج ٩٣/٢ و «المسند» لاحمد ج ٨٢٠٦/١.

٢- خ: سبحان.

٣- [الف - ٣].

٤- فى مصدرنا: قوة و شوكة.

٥- راجع: «تلخيص المحصل»، ص ٤٢١.

والدين، الطوسي - رضوان اللّه تعالى عليه - في نقده[1] مجيباً عن ذلك: «إنّهم لايقولون بالبداء، و إنّما القول به[2] ماكان إلاّ في رواية رَووها عن جعفر الصادق - عليه‌السّلام - أنه [جعل اسماعيل، القائم مقامه بعده، فظهر من اسماعيل ما لم يرتضه منه، فجعل القائم الف مقامه موسى - عليه‌السّلام - فسُئل عن ذلک، فقال: «بداللّه في أمر اسماعيل.» و هذه - ۴] رواية، و عندهم أنّ الخبر الواحد لايوجب علماً ولا عملاً.

و أمّا التقيّة، فإنّهم لايجوّزونها إلاّ لمن يخاف على نفسه أو على أصحابه، فيظهر ما لايرجع بفساد في أمر عظيم دينيّ، أمّا اذاكان بغير هذا الشرط فلا يجوّزونها.[3]» هذاكلامه.

و نحن نقول: أمّا ما حكاه إمام المشكّكين في البداء فممّا ينادى بأعلى الصوت وأجهر النداء أنّ المتعرّض به على دين الرافضة قِسطه من تتبّع الأحاديث و تعرّف الأديان طفيف[4] جداً. أليس ذكر البدآء و القول به غير مختصّ بالأخبار المرويّة عن أئمّة الرافضة - الذين هم آل قدس العصمة، و أهل بيت التطهير، صلوات اللّه و تسليماته على أرواحهم وأجسادهم -؟ بل إنّه متكرّر الورود في أحاديث رسول اللّه - صلّى اللّه و سلّم عليه و آله الطاهرين - من طرق الجمهور و مسانيدهم على ما روتة أئمّتهم المحدّثون كالبخاريّ ومسلم و مالک و النسائي و الترمذي و أبي داود و ابن ماجة و الدار قطني و غيرهم من أو صناتيت[5] أصحاب الحديث و صناديدهم، كلّ في صحيحه أو جامعه أو [ب - ۴] موطّأه سُننه أو مسنده أو مستدركه أو مصابيحه[6] أو مشكاته[7] مثلاً، و قد حاول رَهْطٌ من حذّاق علمائهم المراجيح في شرح غريب الحديث كابن الاثير الجزريّ الموصليّ و علاّمة زمخشر صاحب «الكشاف» و الهرويّ صاحب «الغريبين» و أبی موسى الإصفهانيّ،

۱- اى «نقد المحصّل» او «تلخيص المحصّل».
۲- في المصدر: بالبداء.
۳- «تلخيص المحصّل»، ص ۴۲۲، ط تهران.
۴- الطفيف: غير التام، القليل، الحقير.
۵- الصناتيت و الصناديد: جمع الصنتيت و الصنديد، السيّد الشريف و قيل: السيّد الشجاع.
۶- أي: «مصابيح السنة» للفراء البغوي.
۷- أي: «مشكاة المصابيح» للتبريزى.

وشرّاح صحیحی البخاريّ و مسلم، و من عداهم مِن أترابهم و أضرابهم و مَن في طبقتهم أو أعلی طبقةً منهم، تأويل ذلک و تفسيره علی مطابقة الأُصول و الضوابط، و لقد نطق التنزيل الكريم في القرآن الحكيم بإثباته في مواقع عديدة علی ما سينكشف لک عن كُتب من ذي قبل إن شاءاللّه العزيز. و عند ذلک يستبين معنی ما قاله زرارة بن أعين في شعره.

و أمّا ما قاله الناقد المحقّق في الفصيّة[1] عنه فممّا يستغرب مثله عن مثله أشدّ الاستغراب، فهنالک أخبار جَمّةٌ[2] صَبّة[3] متضافرة[4] متظافرة،[5] متكثّرة الطرق، معتبرة الأسانيد، متفنّنة المتون بلفظة البداء و تصاريفها، رواها أساطين الحديث و أعمدة الرواية كالأبي جعفرين الثلاثة و مَن في مرتبتهم - رضی اللّه تعالی عنهم - و قد أخرجها تشعّب طرقها و اختلاف أسانيدها من حيّز أخبار الأحاد، أدخلها في حريم باب التواتر، والأبو جعفران[6] الأعظمان الأقدمان قد أفرد كلّ منهما لها باباً سمّاه باب البدآء و إثبات مغزاها [الف - ۵] المروم، و القول بمعناها المصطلح عليه من صُراح ضروريّ الدين؛ ومُرّ المتواتر بالمعنی قطعاً.

و ليعلم أنّ الرواية الّتي ذكر أنّهم روَوها عن الصادق - عليه‌السّلام - لم يرووها أحد منهم علی ما أورده أصلاً. كيف و قد ثبت و صحّ من طرقهم و رواياتهم، بل و من الطرق الجمهوريّة أيضاً أن النبيّ - صلّی اللّه عليه و آله و سلّم - قد نبّأ بأئمّة أُمّته و أوصيائه من عترته!؟ و أنّ جبرئيل - عليه‌السّلام - نزل بصحيفة من السمآء فيها أسماؤهم و كُناهم - عليهم‌السّلام - شحنت[7] بالروايات في ذلک كتب الحديث؛ و نحن قد أخرجنا طائفة منها

۱- الفصيّة: التخلص فی خير أو شر.
۲- الجمة: الكثيرة.
۳- الصبة: صبّ الماء أی سبكه، و لكن الصبة بضم الصاد بـمعنی الاسـم جـماعة مـن النـاس، و المصنف ذكرها بفتح الصاد.
۴- المتضافرة: المتعاونة.
۵- متظافرة: المتعاونة.
۶- كذا.
۷- شحنت: ملأت.

وفي «شرح تقدمة تقويم الإيمان»[1]، و عن كلّ واحد منهم - عليهم‌السّلام - نصوص قاطعة و تنصيصات بأنّه على امامتهم واحداً بعد واحد إلى قائمهم الحجّة،[2] فكيف تسوغ الرواية عن أبي عبدالله الصادق - عليه‌السّلام - أنّه جعل اسماعيل القائم مقامه بعده.

و إنّما تلك الرواية على الوجه الذي أورده عروة الإسلام الشيخ الفقيه الرواية الصدوق أبوجعفر بن بابويه القمّي - رضوان اللّه تعالى عليه - في كتاب «التوحيد» حيث قال في باب البداء [ب - ٥] بهذه الأُليفاظ: «و من ذلك قول الصادق - عليه‌السّلام - ما بدا للّه أمر[3] كما بدا له في اسماعيل ابني، يقول ما ظهر للّه أمرٌ كما ظهر له في إسماعيل ابني اذ اخترمَه[4] قبلي ليُعلم بذلك أنّه ليس بإمام بعدي. و قد روى لي من طريق أبي الحسين الأسدي - رضى اللّه عنه - في ذلك شيء غريب، و هو أنّه روى أن الصادق - عليه‌السّلام - قال: ما بدا للّه بداء كما بدا له في إسماعيل [أبي] إذا أمر أباه [إبراهيم] بذبحه ثمّ فداه بذبح عظيم. و في الحديث على الوجهين جميعاً عندي نظرٌ إلاّ أنّي أوردته لمعنى لفظة البدآء، واللّه الموفّق للصّواب.»انتهى[5].

فأمّا حديث التقيّة، فالناقد هناك مُصيب، فالتقيّة فيما يَبوء[6] بفساد بيضة السنّة وانطماس[7] شرعة الاسلام، ولا في الأُمور العظيمة الدينيّة أصلاً، ولاسيّما للمشهورين في العلم، المقتدَىٰ بهم في الدين، و كذلك لاتقيّة في الدماء المحقونة، ولافي سبّ النبيّ أو أحد من الأئمّة أو الأنبياء و البراءة عنهم أو عن دين الإسلام، أعاذنا [الف - ٦] اللّه تعالى من ذلك كلّه. إنّما التقية فيما الخَطْب[8] فيه سهل من الأعمال و الأقوال لمن يخاف على نفسه أو على أمله و أصحابه، و ما يُؤتىٰ به من الوظائف الدينيّة و السُنن الشرعيّة تقيّة يجب

١- راجع: «شرح تقدمة تقويم الإيمان»، ص ٤٧.
٢- راجع لتفصيل أحاديثها وأسانيدها: «العوالم»، ج (٣/١٥)، في النصوص على الأئمّة الاثنى عشر.
٣- في المصدر: «ما بدا اللّه بداء».
٤- اخترم: أهلك، أخذ.
٥- «التوحيد»، ص ٣٣٦، ح ١١-١٠.
٦- يبوء: يرجع.
٧- انطماس: انمحاء.
٨- الخطب: الشأن.

على العامل الآمل الآتي بها أن ينوی بذلک خلوص القربة، و نصوح الإخلاص، ومحوضة ابتغاء وجه اللّه الكريم من حيث انّ حكم الشرع في حقّه التقيّة عند المَخافة؛ كما المُتيِّمم مثلاً فرضه التيمّم عند مظَنّة الهلاک و مَئِنّة[١] المرض، فينوی القربة لادفاع المرض، و إن وكان هو بحسب الشرع من أسباب تسويغ التيمّم و إيجابه؛ و سوآء عليه أكان ذلک من باب الرّخصة أم من باب العزيمة؟ فالعامل بالتقيّة يجب أن يكون في طينته[٢] و نيّته بحيث أن لو ساغ له من تِلقاء الشرع ترک التقيةِ لم يكن مُستحرزاً بهالحفظ مهجّته، ولا مُتحرّزاً من إتلاف نفسه؛ و إذاكان مستدفعاً للضرر[٣] بتقيّته قاصداً بها التحفّظ و الدفاع، دون الإخلاص و القربة، كان سعيه من اللغو الباطل، و عمله من الهبآء المنثوربَةً.

ثم إنّ أئمّتنا الطاهرين ـ صلوات اللّه عليهم ـ لم يتّقوا أحداً في إظهار مرتبتهم والإعلان [ب ـ ٦] بدرجتهم، وكان تثبُّطُهم[٤] عن طلب حقّهم و القيام بالأمر في رعيّتهم، وِ استنقاذ[٥] منصبهم من أيدی غَصبة حقوقهم لعوز[٦] الأنصار و فقد الأعوان، رضیً[٧] بما جری به القلم، و تسليماً لما تأدّی إليه القدر، و عملاً بوصيّة سبقت من رسول اللّه ـ صلّی اللّه عليه و آله، ـ و لم يَنِ أحد منهم ـ عليهمالسّلام ـ في تبريز[٨] غوامض العلوم الحقيقيّة و غامضات المعارف الربوبيّة، و تبيين شرايع الأحكام الدينيّة و الحدود الالٓهيّة على منهاج التنزيل و مرصاد[٩] التأويل بمصباح العلم و الحكمة و مشكوة القُدس و العصمة؛ لابمعونة مدارسة أو مؤونة ممارسة، و من دون مراجعة باب أو مطالعة كتاب، و ما صدر عنهم من

١- المئنة: العلامة.
٢- طينته: ضميره.
٣- خ: للضرب.
٤- تثبط: تعوّق، تريّث.
٥- الاستنقاذ: التخليص.
٦- العوز: الضيق.
٧- خ: يرضی.
٨- التبريز: الإظهار.
٩- المرصاد: المكان يرصد فيه، الطريق.

الإفتاء على قانون التقيّة، فربّما كانت عِضّة[1] من ذلك على سنن التعليم بياناً لتسويغها عند الضرورة، و ثقّةً منهم بما قد كانوا أوضحوه للمؤمنين من جادّة الحقّ الصريح، و محجّة الدّين الحنيف؛ و عِضّة أُخرى من جهة أنّ السائل كان مفتوناً بمذهبه اللَجْلَج[2]، مُولعاً بدينه الأعوج[3]، فهم - عليهم‌السّلام - اَفْتَوْه في مسألته على مذهبه و طريقة[4] لاتُرجى هدايته، ولاتُرقب [الف - ٧] استقامته.

و كذلك كان سيرة أميرالمؤمنين علي بن أبي طالب - عليه‌السّلام - في صدر الأمر و الزمن الأوّل، حيث أنّه لم يَنهضْ بالجهاد على خلافته، و لم يترك طلب حقّه، و لم يُهمل إدّعاء منصبه، و لصوص[5] الخلافة و مُتقمّصوها[6] و المتغلّبون بها، كانوا يُطالبونه بالبيعة، و يقولون له: تبايع، أو لنضربنّ الّذي فيه عيناك! فكان يقول لهم: أنتم بالبيعة لي أحقّ منّي بالبيعة لكم. و كان يقول: كُنّا نرى أنّ لنا في هذا الأمر حقّاً، فاستبددتم علينا. وكان يقول: «أنا أول من يجثو[7] للخصومة بين يدى اللّه.» و كان يقول: «وا عجبا! أتكون الخلافة بالصحابة، ولاتكون بالقرابة و الصحابة، و إنّي احتجّ عليكم بمثل ما احتججتم به على الأنصار[8]».

و هذه كلّها متّفق على صحّتها، رواها جميعاً البخاري و مسلم و غيرهما من أئمة حديث العامّة، و أوردها ابن الاثير في «النهاية»، و من العجائب أنهم عن آخرهم متّفقون مع ذلك كلّه على صحّة الحديث عن رسول اللّه - صلّى اللّه عليه و آله و سلّم - «عليّ مع

١- العضة: من «عضا»، عضيْتُ الشيء إذا فرّقته و جعلته أعضاء.

٢- اللجلج: بسكون الجيم و فتح اللامين، لجلج اللقمة في فيه أى أدارها من غير مضع،لجلج أى تردّد.

٣- الأعوج: إعوجّ اعوجاجاً أى انحنى، ضد الاعتدال.

٤- خ: طريقه.

٥- اللصوص: جمع اللُصّ أى السارق.

٦- متقمّصوها: تقمّص أى لبس القميص، و يقال على الاستعارة: «تقمّص الولاية و الأمارة» أى لبس ذلك كما يلبس القميص.

٧- يجثو: جثا أى يجلس على ركبتيه. خ: بحثو.

٨- «نهج‌البلاغة»، الحكم ١٨١، ص ١١٧٣، ط فيض الإسلام.

الحقّ، و الحقّ مع عليّ، يدور معه حيثما دار[١]».

و قال حجّة اسلامهم، و إمام دينهم و شيخ علمائهم، أبو حامد الغزّالي في كتاب [ب - ٧] «إحياءالعلوم»: «لم يذهب ذو بصيرة ممّا إلى تخطئة عليّ قطّ[٢]».

و من المتّفق على روايته في صحاحهم و أُصولهم «كان عليّ ديّان هذه الامّة بعد نبيّها[٣].» و أورده علامة زمخشرهم في كتاب «اساس البلاغة» و في كتابه «الفائق»[٤] و فسرّه، فقال: أى قاضيها. و قال ابن الاثير و هو صاحب جامع أُصولهم في «النهاية»: «الدّيان هو القهّار، و قيل الحاكم و القاضی، ثم قال و منه شعر الأعشى الجرماذيّ[٥] يخاطب النبيّ عليه الصلوة والسّلام يا سيّد الناس و ديّان العرب. و منه الحديث: كان عَلَيّ هذه الامّة بعد نبيّها[٦]».

و من هناک تری أحبار الجمهور و نحاريرهم يفوّضون أمر الإمامة بعد رسول اللّه - صلّى اللّه عليه و آله - إلى اختيار الامة، ثم لا يشترطون فيها إجماع أهل الحلّ و العقد، بل يكتفون بالبيعة و لو من واحد. قال نحرير تفتازانهم في «شرح المقاصد» محتجّاً على إمامة ابي‌بكر لنا وجوه: «الاوّل: و هو العمدة، إجماع أهل الحلّ و العقد على ذلک، و إن كان من البعض بعد تردّد و توقّف، على ما روى أنّ الأنصار قالوا منّا أمير و منكم أمير، و أنّ أباسفيان قال: أرضيتم يا بني عبد مناف أن يلي عليكم تيم، واللّه لأملانّ [الف - ٨] الوادي خيلاً و رجلاً. و ذكر في «صحيح البخاريّ» و غيره من كُتب الأصحاب أنّ بيعة عليّ كان[٧]

١- راجع: «الغدير» ج ٣/١٨٠-١٧٦ و «ترجمه الإمام عليّ بن أبي طالب» ج ٣/١٥٨-١٥١ ح ١١٦٩ بمصادر عديدة و الفاظ متلونة متظاهرة متظافرة.

٢- لم نعثر عليه، و لكن انظر: احياءالعلوم»، ج ٤/٤٣٨.

٣ - راجع: «إحقاق الحقّ» ج ٤/٢٧٣. و في «البحار» ج ٢٥/٢٤٤ بإسناده: «قال رسول اللّه (ص) أخبرني جبرئيل عن اللّه عزّ و جل أنّه قال: علي بن أبي طالب (ع) حجّتی على خلقي و ديّان ديني».

٤ - «اساس البلاغة»، ص ٢٠٩ و «الفائق في غريب الحديث»، ج ١/٢٥.

٥ - في المصدر: الجرمازی.

٦ - «النهاية» ج ٢/١٤٨، مع التلخيص.

٧ - في هامش نسخة المصنف: «ظ: كانت».

بعد توقّف[1]، و في إرسال أبي‌بكر و عمر أبا عبيدة الجرّاح إلى عليّ [رضى الله عنه] رسالة لطيفة، روتها[2] الثقات بإسناد صحيح تشتمل على كلام كثير من جانبين، و قليل غلظة من عمر، و على أنّ علياً جاء إليهما و دخل فيما دخلت فيه الجماعة، و قال - حين قام من المجلس -: بارك الله[3] فيما ساءني و سرّكم. فما[4] روى أنّه لمّا بُويع لأبي‌بكر و تخلّف عليّ و الزبير و المقداد و سلمان و ابوذر أرسل أبوبكر من الغد إلى عليّ فأتاه مع أصحابه، فبايعه هو، و سائر المتخلّفين محلّ نظر.» انتهى قوله بالفاظه[5]. و قال فيه أيضاً: «و تنعقد الإمامة بطرق، أحدها بيعة أهل الحلّ و العقد من العلماء و الرؤساء، و وجوه الناس [الذين يتيسّر حضورهم] من غير اشتراط عدد، ولا اتفاق كلّ من فى ساير البلاد، بل لو بايع واحد مطاع كفت بيعته[6]».

ثمّ قال فيه: «طريق ثبوت الإمامة[7] عندنا و عند المعتزلة و الخوارج و الصالحيّة خلافاً للشيعة[8] [هو] اختيار أهل الحلّ و العقد، و بيعتهم من غير أن يشترط إجماعهم على

١ - «كان بعد توقف» قطة فى المصدر. و قال المحشى في الهامش: «رفع من هذا الموضع من المصنّف بياض، مقدار ما يسع فى كلمتان»!

٢ - في المصدر: رواها.

٣ - «بارك الله»: أى بارك الله لي فيه، ولا أذ اقني مرارة تبعتِه في الدنيا و الآخرة، و امّا على رواية «لا بارك الله» كما في بعض الطرق، فالمراد لا بارك الله لكم فيه. (مِنه).

٤ - أيضاً في «الشرح»: «فقال: ما خلفك يا عليّ عن أمر الناس؟ فقال: عظمت المصيبة، و رأيتكم استغنيتم برأيكم، فاعتذر إليه أبوبكر، ثمّ أشرف على الناس فقال: هذا عليّ بن أبي طالب، ولابيعة لي في عنقه، و هو بالخيار في أمره...».

٥ - «شرح المقاصد»، البحث الخامس، ج ٢٠٩/٢، ط مصر.

٦ - في متن «المقاصد»: «بل لو تعلّق الحلّ و العقد بواحدٍ مُطاع كفّت بيعته».

٧ - في المصدر: طريق ثبوتها عندنا.

٨ - عند الشيعة أنّ الامامة تكون بالاستحقاق الذاتيّ لها و التنصيص يكشف عنها، و أهل السنّة ينكرون الاستحقاق الذاتيّ في جميع الأبواب رأساً، و يذهبون إلى أنّ البيعة مثبتة للإمامة، لاكاشفة عن تحقّقها؛ إذا عرفت ذلك فاعلمن أنّه لايجوز أن يكون البيعة طريق ثبوت الإمامة؛ و الاّ لزمَ أن يكونَ الزمان من حين موت النبي - صلّى الله عليه و آله و سلّم - إلى وقت انعقاد البيعة خالياً عن الإمام؛ و ذلك باطل باتّفاق الامّة.

أمّا على مذهب الشيعة فلأنّهم لايجوّزون خلوّ الزمان إلى قيام الساعة. و أمّا على طريقة أهل السنّة فلأنّهم يوافقون الشيعة في ذلك الى ثلاثين سنة، لروايتهم عنه - عليه‌السلام -: «الخلافة بعدي ثلثون سنةً» ثمّ

ذلك، ولا عدد محدود؛ بل ينعقد بعقد واحد منهم، و لهذا لم يتوقف ابوبكر[1] إلى انعقاد الإجماع؛ بل تقلد الخلافة، إذ بايعه عمر. قال: و هذا مذهب الأشعريّ إلاّ أنّه [ب - ٨] يشترط أن يكون ذلك العقد بمشهد من الشهود لئلاّ يدّعي آخرُ عقداً سرّاً متقدّماً على هذا العقد[2]».

و كذلك في كتاب «المواقف» و شرحه لعضد نحاريرهم و شريف أحبارهم أيضاً بهذه العبارة[3]:«و إذا ثبت حصول الإمامة بالاختيار و البيعة. فاعلمْ أنّ ذلك (الحصول) لا يفتقر إلى الإجماع (من جميع أهل الحلّ و العقد) إذ لم يقم عليه (أى على هذا الافتقار) دليل من العقل و السمع؛ بل الواحد و الاثنان من أهل الحلّ و العقد كافٍ (في ثبوت الإمامة و وجوب الاتباع للامام على أهل الاسلام، و ذلك) لعلمنا أنّ الصحابة مع صلابتهم في الدّين (و شدّة محافظتهم على أُمور الشرع كما هو حقّها) اكتفوا (في عقد الامامة) بذلك (المذكور من الواحد و اثنين) كعقد عمر ابي‌بكر و عقد عبدالرحمن بن عوف لعثمان بن عفان، و لم يشترطوا (في عقدها) اجتماع مَنْ في المدينة (من أهل الحلّ والعقد،) فضلاً عن إجماع الأُمّة (من علماء أمصار الإسلام، و مجتهدي جميع أقطارها)، هذا (كما مضى) [الف - ٩] و لم ينكر عليهم أحد و عليه (أى على الاكتفاء بالواحد والاثنين في عقد الإمامة) انطوتْ الأعصار بعدهم إلى وقتنا هذا، و قال بعض الاصحاب: يجب كون ذلك (العقد من واحد أو اثنين) بمشهد بيّنة عادلة، كفّاً للخصام في ادّعاء مَن يزعم عقد الإمامة له سرّاً قبل من عقد له جهراً (فإنّه اذ لم تشترط البيّنة العادلة توجّهت المخاصمة بالعقد سرّا، و إذا اشترطت اندفعت؛ لأنّ ذلك العقد غير صحيح)». انتهت

إنّه يلزم بحكم الإجماع أن يكون للناس قبل انعقاد البيعة إمام، و ليس هو بأبى‌بكر لعدم حصول ما به امامته، ولا غير عليّ؛ وأبى‌بكر بالاجماع المركّب غير إمام؛ فتعيّن أن يكون عليّ - عليه‌السلام - هو الإمام أوّلاً و يلزمهم أن يرتكبوا أنّ البيعة كانت على عزله و نصب أبى‌بكر، وذلك من السخافة بحيث لا يتمطّاه عاقل، فليتبصّر!(منه).

١ - في هامش نسخة الأصل والمصدر: «لم يتوقف أبى‌بكر إلى انتشار الأخبار في الأقطار، ولم ينكر أحد، وقال عمر لأبي عبيدة:اسبطْ يدك لأُبايعك! فقال: أتقول هذا وأبوبكر حاضر!؟ فبايع أبابكر وهذا».

٢ - المصدر، ج ٢٠٦/٢.

٣ - بين القوسين عبارات «شرح المواقف».

عبارتهما[١].

فمن ذلك فليتعجّب المتعجّبون، و على أحلام هؤلاء السُفهاء المتوقّحين فليضحك الضّاحكون.................. وكيف يلعبون بدين اللّه!!.

و قد اعترف إمامهم الرازي في كتاب «نهاية العقول» بأنّه: «لم ينعقد الإجماع على خلافة أبي‌بكر في زمانه؛ بل إنّما تمّ انعقاده بموت سعد بن عُبادة، و كان ذلك في خلافة عمر .

قال: و نحن انّما نتمسك[٣] بهذا الإجماع، و قد استبان لك أنّ البيعة الّتي

---

١ - «المواقف»، المرصد الرابع، المقصد الثالث، ص ٤٠٠، ط بيروت و «شرح المواقف»، ج ٣٥٢/٨، ط مصر ١٣٢٥.

٢ - انّما كانت الامامة عنداللّه، لقوله سبحانه: «لاينال عهدي الظالمين» [البقرة/١٣٤] و قد فسرّه المفسرون بعهد الامامة (منه).

راجع: «الكشاف»، ج ١٨٤/١.

٣ - هذه شبهة تصعّب (كذا) على الأذهان الفصية عنها، و الخروج الي المنتدح عن مضيقها بناءً على تسليم تكاذيب أو ضياعهم الكاذبة، و المماشاة معهم في تخاليط موضوعات أُصولهم الفاسدة. تقريرها على وجهه: أنّ كلّ ما انعقد عليه الإجماع في عصر من الأعصار لايصحّ أن يحكم عليه بأنه خطأ أو جدل بالإجماع وامامة أبي‌بكر و ان لم يكن ممّا عليه انعقاد الإجماع في زمانه، الاّ أنّ عند موت سعد بن عبادة في زمن عمر قد انقعد الاجماع على أنّها كانت حقّاً في زمان وقوعها، اذ كان المخالف في ذلك منحصراً في سعد بن عبادة، وانصرم الخلاف بموته، فيلزم إمّا بطلان حكم هذا الاجماع، أو حقّية امامة أبي‌بكر في زمانه.

و أصحابنا انّما تفصّوا عن ذلك بمنع انحصار المخالف فيه، فهذا خروج عن قانون فنّ الجدل، و لم يأت أجدّ عن سنن التسليم و سنة المماشاة هناك بشيء يستحقّ الاصغاء اليه و الاضافة له، فلا جرم كان من الواجب على ذمّتنا تحقيق القول فيه و ايفاؤه حقّه.

فاعلم انّه قد اقترّني مقرّه في علم الاصول أنّ الاجماع مطلقاً حجّة و لكنّه على ضربين:

أحدهما: ما لايجوز الاجتهاد في مقابله أصلاً، و يجب الحكم على ما يعارضه من الدلائل بأنّه شبهة مغالطية بتّة، و هو ما يكون ثابتاً بالنقل المتواتر في جميع الطبقات، و يكون معلوماً بالقطع أنّ أهل الحلّ والعقد المجمعين على الحكم لم يروموا بألفاظهم الدالّة على ذلك الاّ المعاني الحقيقيّة، و لم يكن اظهارهم ذلك لمخافة و تقيّة و تورية و ما في حكمها؛ بل كانت عباراتهم القوليّة في التعبير عنه على مطابقة اعتقادهم القلبي، كالاجماع على كون صلاة الصبح ركعتين، و صلاة الظهر أربع ركعات مثلاً.

و ثانيهما: ما يحلّ للمجتهدين أن يجتهدوا في مقابلته، و يحكم بخلافه لمعارضته بما يحلّ هو أقوى منه من الأدلة، كما الأمر في الاجماعات الظنية المنتفى فيها أحد الشرطين.

و الامامة عند الشيعة من اصول الاعتقادات الايمانية التي لايصحّ فيها الاّ بالتمسک بالادلة القطعية المفيدة للعلم البتّي، و عند أهل السنّة و ان كانت هي من الفروع الاّ أنّه ممّا لابدّ فيه الاجماع القطعي، و الاجماع

يختلقونها[1]، و يدّعون وقوعها من أميرالمؤمنين ـ صلوات اللّه تعالى عليه ـ بعد الزهراء البتول ـ عليهاالسّلام ـ لم يكن صدورها منه بزعمهم عن إذعان لها، و اعتراف بحقّيتها؛ بل إنّما صدرت عن استكراه و مساءة له، و إعلان منه بغصب حقّه، و الاستبداد عليه ».

و بالجملة فكلمّا صدر أئمّتنا على تقيّة و تورية لمَخافة و مصلحة، كان مسبوقاً ومقروناً [ب ـ ۹] منهم ببيان صُراح الدين لأهله، و اظهار مُرّ الحقّ عند حِزْبه، و ذلك ممّا لاحزازة[2] فيه أصلاً؛ و ليست التقيّة ممّا تنفرد به الشيعة، بل إنّها ثابتة في الجملة عند ساير الفرق؛ و منها التورية في اليمين عند الضرورة.

تعقيب

أرأيت الّذي حكىٰ عنه إمام المشكّكين ما حكاه ....
.... ما أجسره بمقالته المحكيّة .... و ما أفظع[5] جلاعته[6] و أشدّ وقاحته. كيف وسعه! و هو على ظاهر الأخذ بذمة الإسلام أن يقع في أئمّة الرافضة من آل محمّد ـ صلوات اللّه عليه و عليهم ـ آل القدس و العصمة، و أصحاب آية التطهير؛ و إنّ نسبتهم إلى النبيّ نسبة وَتِيْن[7] [الف ـ ۱۰] القلب إلى جوهر النفس، و نسبة شجرة النّخاع

القطعى على أنّه لايجوز لأحد من المجتهدين أن يجتهد في مقابلته و يحكم بخلافه لتعارض الادلّة الظنيّة؛ بل المخالف في ذلك كفر غير محقون الدم بالاتفاق.

و حينئذ نقول: إن ريم بالاجماع المتمسّك به الضرب الأوّل، فأنّىٰ لأحد أن يدّعى ذلك؟ و لقد استبان سبيل الأمر بما قد أوردناه في الكتاب. و إنْ ريم به الضرب الثاني، فممّا لايجدي هنالك أصلاً، فليتعرّف و ليتبصّر. (منه).

۱ - يختلقون: يفترون.

۲ - الحزازة: بفتح الحاء، التعسّف في الكلام.

۳ - فضّ اللّه فاه: نثر أسنانه.

۴ - فلّ السيف: ثَلمِه، كسره.

۵ - أفظع: أشنع، أشدّ شناعة.

٦ - الجلاعة: هى اسم امرأة التى لاتستر نفسها إذا خلت مع زوجها، أى قليلة الحياء، و أيضاً يقال للامرأة التى تكلمت بالقبيح.

۷ - وتين: عرقين في القلب يجرى فيهما الدّم.

إلى أُمّ الدماغ، و هم أهل بيت النبيّ الكريم و عترته، و شقيق القرآن الحكيم و شريكه، وإنّهما تريكتا رسول اللّه في أُمّته، و حجّتا دين اللّه على بريّته، و هما الثقلان اللّذان لن يُضلّ من تَمسّك بهما أبداً، و لن يهتدي مَن اتّخذ من دونهما مُلْتحدا.

[حديث الثقلين]:

أليس حديث الثقلين المتمسّك بهما ممّا أطبقت الأُمة على صحّته عن رسول اللّه - صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، - ولأِضابير[١] حفّاظ الحديث و أئمّة الرواية في روايته قِدَدٌ[٢] وطرائق.

منها: أنّه - عليه‌السّلام - قام خطيباً بماءٍ يُدعى خُمّاً بين مكّة و المدينة، فحَمدَاللّٰه تعالىٰ، و أثنى عليه، و وعظ و ذكّر، ثمّ قال: «ألا أيّها الناس إنّما أنا بشر[٣] يوشك أن يأتيني رسول ربّي، فأُجيب؛ و إنّي تارك فيكم الثّقلين، ما ان تمسّكتم بهما لن [ب - ١٠] تضلّوا بعدي أبداً، أوّلهما: كتاب اللّه، حبل ممدود من السماء إلى الأرض؛ و عترتى: أهل بيتي، أُذكّركم اللّٰهَ في أهل بيتي، أُذكّركم اللّٰه في أهل بيتي، أُذكّركم اللّٰه في أهل بيتي، و لن يتفرّقا[٤] حتّى يردا علىّ الحوضَ، فانظروا كيف تخلّفوني[٥] فيها[٦]».

قال عالمهم النّاقد النحرير، مجدالدّين ابن الاثير، في نهايته على طِباق ما قاله شيخ مشيختهم، أبو عبداللّه المازَرِيّ، شارح «صحيح مسلم» في شرحه: «سمّاهما ثقلين، لأنّ

---

١ - الأضابير: جمع إضبارة، أى الجماعة.

٢ - القِدد: بكسر القاف و فتح الدال، جمع القِدة أى القطعة من الشيء، يقال كنّا طرائق قدداً، أى فرقاً مختلفة الأهواء.

٣- خ: بشير.

٤ - في هامش الأصل: «خ: يفترقا».

٥ - في هامش الأصل: «خ: تخلفونني».

٦ - راجع: «مصابيح السنة»، ج ١٨٥/٤ ح ٤٨٠٠، باب المناقب، «الصحيح» لمسلم ج ١٨٣/٤، كتاب فضائل الصحابة، «مشكاة المصابيح»، ص ٥٦١ ط حيدرآباد، «بصائرالدرجات»، ص ٤٣٣، «البحار»، ج ١٠٧/٢٣، «اثبات الهداة»، ج ٢٩٠/٢، «المناقب» لابن المغازلي، ص ٢٣٦ ح ٢٨٤ و «المسند» لأحمد، ج ٣٦٧/٤.

الأخذ بهما و العملَ بهما ثقيلٌ، و يقال لكلّ خطير نفيس ثَقَلٌ، فسمّاهما ثقلين إعظاماً لقدرهما، و تفخيماً لشأنهما[١]» و قال الطيبي في «شرح المشكوة[٢]»: «شبّه بهما الكتاب والعترة في أنّ الدين يستصلح بهما، و يُعمَر كما عَمرت الدنيا بالثّقلين، و سمّى [الف - ۱۱] الجنّ و الإنس ثقلين؛ لأنّهما فُضّلا بالتمييز على سائر الحيوان، وكلّ شيء له وزنٌ وقدرٌ يُتنافَس فيه[٣] فهو ثقل».

[حديث السفينة]:

و ممّا على إثبات صحّته أطباق الأمّة من الخاصّة و العامّة، أنّه - صلّى اللّه عليه و آله - قال: «ألا إنّ مثل أهل بيتي فيكم مثلُ سفينة نوح، من ركبها نجا، و من تخلّف عنها هلك.[٤]» كذلك رواه أحمد بن حنبل فى مسنده، و الحاكم في مستدركه، و أورده السيوطي في جامعه الصغير، و الطيبي في [شرح] المشكوة. و من طرق عديدة جمهوريّة: «من تخلّف عنها غرق[٥].»

و من طرق كثيرة خاصيّة و عاميّة: «من تخلّف عنها زُخّ[٦] في النّار.» بالزاى و الخاء المعجمة. وكذلك من طريق الخاصّة في «الصحيفة المكرّمة الرضوية» و في «كتاب عيون أخبار الرضا». و أورد ابن الاثير في «النهاية»: «من تخلّف عنها زُخّ به في النّار - و فسرّه فقال - أى دُفِع و رمى.[٧]»

---

١ - «النهاية في غريب الحديث»، ج ٢١٦/١.
٢ - أي: شرح «مشكوة المصابيح»، و لم توجد نسخة منها إلى الآن.
٣ - يتنافس فيه: يرغب فيه.
٤ - أخرجه من طريق أحمد بن حنبل «مشكوة المصابيح»، ج ٢٦٥/٣، ط مصر، «المستدرك»؛ ج ٣٤٣/٢ و ج ١٥١/٣، «الجامع الصغير»، ج ١٣٢/٢، ١٦١ و «منتخب كنزالعمال»، ج ٩٢،٩٥/٥.
٥ - راجع: «المناقب» لابن المغازلي، ص ١٣٤-١٣١ و مصادر ذيلها.
٦ - زخّ: دفع، رمى.
٧ - «صحيفة الإمام الرضا»، ص ١١٦، ح ٧٧ و مصادر ذيلها، «عيون أخبار الرضا»، ج ٢٧/٢ ح ١٠، «النهاية»، ج ٢٩٨/٢. و لتفصيل المصادر انظر: «احقاق الحق»، ج ٢٨٩/٩، ٣٧٠ و ج ٢٨٤/١٨، ٣٢١؛ فاغتنم.

قلت:على هذه الرواية الباء ليست للتعدية [ب - ۱۱] بل إمّا مزيدة لدعامة[1] المعنى، و العائد لـ«من» من، و إمّا للسببيّة، والعائد لمصدر الفعل، أى دُفِع و رُمى في النار بسبب التخلّف. قال في «شرح المشكوة»: «شبّه الدنيا بما فيها من الكفر و الضلالات والبدع، والاهواء الزائغة[2] ببحر لجيّ يغشاه موج من فوقه، موج من فوقه سحاب، ظلمات بعضها فوق بعض؛ و قد أحاط بأكنافه و أطرافه الارض كلّها، و ليس منه خلاص ولا مناص[3] إلاّ بتلك السفينة».

[تنبيه بوجوب ظهور أوصياء النبيّ قبل انقراض العالم]:

و ممّا على حدّ حريم التواتر عند ضبائر[4] الفرق جميعاً من الخاصّة و العامّة عنه - صلّى اللّه عليه و آله و سلّم - أن أوصياءه و خلفاءه و أئمّة أُمّته من بعده إثناعشر إماماً، عدد نقباء بني اسرائيل.

«لايزال الدين بهم قيّماً قويماً، و الإسلام بهم قيّماً مستقيماً إلى أن يقوم الساعة، وإنّ اللّه تعالى جعل الإمامة في عقب الحسين، و ذلك قوله عزّ و جل ﴿وَ جَعَلَهٰا كَلِمَةً بٰاقِيَةً فِي عَقِبِهِ[5]﴾[6].

و إنّه - عليه‌السّلام - قال: «يكون بعدي إثناعشر أميراً[7].» و قال «لايزال هذا الأمر في قريش ما بقى منهم اثنان[8]». و في رواية «ما بقى من الناس اثنان».

---

۱ - الدعامة: الركن.
۲ - الزائغة: المائلة عن الحقّ.
۳ - المناص: الملجأ، المفرّ.
۴ - الضبائر: جماعات من الناس.
۵ - الزخرف، ۲۸.
٦ - راجع: «العوالم»، ج (۳/۱۵)، ص ۱٦۳، النصوص على الأئمة الإثنى عشر، «البحار»، ج ۲۵۲/۲۵، و «احقاق الحق»، ج ۳۰٦/۱۳.
۷ - «الصحيح» للبخارى ج ۷۲۹/۹ ح ۲۹۳۴ كتاب الأحكام فى باب الاستخلاف.
۸ - «العمدة» لابن بطريق، ص ۴۱٦، ح ۸۵۸ نقلاً من البخاري.

و قال ـ عليه‌السّلام ـ :«لايزال أمر الناس ماضيّاً، ما ولّيهم إثناعشر أميراً رجلاً[1]».

و قال ـ عليه‌السّلام ـ : «إنّ هذا الدين لاينقضي حتّى يمضى فيه اثناعشر خليفة[2]».

و قال ـ عليه‌السّلام ـ : «لايزال الإسلام عزيزاً إلى اثنى عشر [الف ـ ۱۲] خليفةً[3]».

و قال ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ: «لايزال هذا الدين عزيزاً منيعاً الى اثنى عشر خليفة»[4]

و إنّه ـ عليه‌السّلام ـ قال: «لايزال هذا الدين قائماً، حتّى تقوم الساعة، و يكون عليهم اثناعشر خليفةً[5]».

و قال ـ عليه‌السّلام ـ :«لايزال الإسلام عزيزاً إلى اثنى عشر خليفةً، كُلّهم من قريش[6]»

و في رواية: «لايزال الدّين قائماً حتّى تقوم الساعة، و يكون عليهم اثناعشر خليفةً، كلّهم من قريش[7]». و في رواية «أو» مكان الواو[8].

و في رواية: «لايزال أمر الناس ماضياً ما ولّيهم اثناعشر رجلاً، كلّهم من قريش[9]».

و إنّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ قال: «إنّ عدّة الخلفاء من بعدي عدّة نقباء موسى[10]».

فهذه الروايات بأسرها مستصحّة الأسانيد من طرق العامّة، مثبتة الصحّة في

---

۱ - «العمدة»، ص ۴۱۷ ج ۵۹. نقلاً عن مسلم.

۲ - «الصحيح» لمسلم ج ۱۴۵۲/۳ ح ۵، كتاب العمارة و «العمدة»، ص ۴۱۷، ح ۸۶۲.

۳ - «العمدة»، ص ۴۱۷، ح ۸۶۰.

۴ - «الصحيح» لمسلم ج ۱۴۵۲/۳ ح ۸، كتاب العمارة و «العمدة»، ص ۴۱۸، ح ۸۶۳ و ۸۶۵.

۵ - «الصحيح» لمسلم ج ۱۴۵۳/۳ ح ۹، كتاب العمارة.

۶ - «مصابيح السنة»، ج ۱۳۷/۴ ح ۴۶۸۰، كتاب المناقب و «العمدة»، ص ۴۱۷، ح ۸۶۳.

۷ - زاجع: المصدر السابق.

۸ - «العمدة»، ص ۴۱۸، ح ۸۶۶. نقلاً من مسلم.

۹ - «العمدة»، ص ۴۲۰، ح ۸۷۲ و لتفصيل مصادر هذا البحث من طريق الخاصة فليراجع: «الخصال»، ج ۴۶۶/۲-۴۸۰، ح ۶-۵۱.

۱۰ - راجع: «الخصال»، ج ۴۶۸/۲-۴۶۹ ح ۱۱-۹، «الجامع الصغير»، ج ۳۰۴/۱، «المناقب» لابن شهر آشوب، ج ۲۹۵/۱، «الكامل» لابن عدى، ج ۸۸۸/۳. و «العمدة»، ص ۴۳۳ ح ۹۰۹-۹۰۸.

صحاحهم و أصولهم جميعاً. و هنالك من الطريقين، مسانيد صحاح، و طرق مستفيضة يجمعها أنّه - صلّى اللّه عليه و آله و سلّم - قال: «الأئمّة بعدي من عترتي، عدد نقبآء بني اسرائيل، تسعة من صُلْب الحسين، أعطاهم اللّه علمي و فهمي، و التاسع مهديّهم[1]».

و في صحاحهم الستّة و أُصولهم الجامعة أنّه - صلّى اللّه عليه و آله و سلّم - قال: «المهديّ من عترتي من وُلد فاطمة، يملأ الارض قسطاً و عدلاً كما [ب - ١٢] مُلئت جوراً و ظلماً[2]».

و إنّه - صلّى اللّه عليه و آله وسلّم - قال: «لاتذهب الدنيا حتّى يملك العرب رجلٌ من أهل بيتي، يواطىء إسمه إسمي[3]».

و إنّه - صلّى اللّه عليه و آله و سلّم - قال: «لو لم يبق من الدّنيا إلاّ يوم واحد لطوّل اللّه ذلك اليوم، حتّى يبعث فيه رجلاً منّي، أو من أهل بيتي، يواطيء إسمه إسمي، يملأ الأرض قسطاً و عدلاً كما ملئت جوراً و ظلماً[4]».

قال [الطيبي] في «شرح المشكوة»: «هذه الأحاديث و أشباهها فيها دليلٌ ظاهر على أنّ الخلافة مختصّة بقريش، لايجوز عقدها لغيرهم، و بيّن - صلّى اللّه عليه و آله و سلّم - أنّ هذا الحكم مستمرّاً إلى آخر الدهر، ما بقى من الناس اثنان».[5]

قلت: يا هذا! لو لم تكن في عقلك آفة، و في بصيرتك عاهة، لنطقت بالحق؛ وقلت فيها دليل ظاهر على أنّ الخلافة مختصّة بعترة النبيّ و أهل بيته، لايجوز عقدها لغيرهم من قريش، و إنّ هذا الحكم مستمرّاً إلى آخر الدّهر ما بقى من الناس اثنان.

---

١ - لم نعثر على صريح الفاظه، و لمضمونه راجع: «عوالم العلوم»، ج (٣/١٥)، ص ١٤٩-١٤٨ و ١٦٨-١٦٧.

٢ - راجع: «احقاق الحق»، ج ١٠٦/١٣-٩٨ و ج ٦٧٢/١٩ بمصادر عديدة.

٣ - «المسند» لأحمد، ج ٣٤٣/٣ و «السنن» للترمذى، ج ٥٠٥/٤، خ ٢٢٣، كتاب الفتن.

٤ - «المسند» لأحمد، ج ٣٤٣/٣، «احقاق الحق»، ج ٦٥٩/١٩ بمصادر عديدة و روايات متظاهرة متظافرة و «العمدة»، ص ٤٣٣ ح ٩٠٧.

٥ - لتفصيل أحاديث هذا الموضع فليراجع: «الخصال»، ج ٤٨٠/٢-٤٦٦، «كشف الغمة»، ٢٣٨/٣-٢٢٧، «العمدة»، ٤٣٩-٤١٦ و «عوالم العلوم» ج (٣/١٥).

[غزارة من فضائل علی(ع)]:

و بالجملة معشر المتوقّحين! أليس قد استبان بهذه النصوص المتواترة الصحّة أنّ خلفاء النبيّ - صلّى اللّه عليه و آله و سلّم - من بعده [الف - ۱۳] اثناعشر إماماً لاغير!؟ كلّهم من قريش، بهم يقوم الدّين و يستقيم الإسلام إلى قيام الساعة، و لم يوجد هذا العدد و لاهذا الوصف إلاّ في أئمة الشيعة الاماميّة؛ فهؤلاء الأوصياء الخلفاء حقّا هم أئمّة الرافضة، أوّلهم: عليّ بن أبي طالب - عليه‌السلام - و في الصحاح و الأصول أنّه باب مدينة العلم[1] و باب دار الحكمة[2]؛ و ذُوْ قرنى هذه الامّة[3]؛ و باب حطّتها[4]؛ و أنّه خير البشر[5]؛ وخير الخلق و الخليفة[6]؛ و سيّد العرب[7]؛ و ربانيّ هذه الأُمّة[8]؛ و أميرالمؤمنين[9]؛ و سيّد

---

۱ - قال النبي(ص): «أنا مدينة العلم و عليّ بابها.»

راجع: «كنزالعمّال»، ج ۶۰۰/۱۱ ح ۳۲۸۹۰، «المناقب» لابن المغازلي، ص ۸۰، «كشف الغمّة»، ج ۱۱۳/۱، «فرائد السمطين»، ج ۹۸/۱، «نزل الأبرار»، ص ۷۳، «المناقب» للخوارزمی، ص ۴۰ و «احقاق الحقّ»، ج ۵۲/۵، ۵۰۱-۴۶۹ و ج ۴۲۸/۲۱-۴۱۵ و عدة مجلدات أُخر.

۲ - قال النبي(ص): «أنا دار الحكمة و عليّ بابها.» راجع: «مصابيح السنّة»، ج ۱۷۴/۴ ح ۴۷۷۲ كتاب المناقب، «كنز العمال»، ج ۶۰۰/۱۱، ح ۳۲۸۸۹، «نزل الأبرار»، ص ۷۴، «المناقب» لابن المغازلي ص ۸۶، ح ۱۲۸. و «صحيفة الامام الرضا»، ص ۱۲۳، ح ۸۲، فعليك بمصادر ذيلها.

۳ - قال النبي(ص): «مثله في الأمة مثل ذی القرنين.» و أيضاً قال(ص): «على ذوقرني الجنة».

راجع: «احقاق الحقّ»، ج ۲۸۲/۴ و ج ۲۳۴/۱۵ و ج ۵۳۶/۲۰. راجع: «احقاق الحق» ج ۸/۵.

۴ - قال النبي(ص): «عليّ باب حطّة، من دخل منه كان مؤمناً، و من خرج منه كان كافراً.»

راجع: «كنز العمال»، ج ۶۰۳/۱۱، ح ۳۲۹۱۰. أيضاً رواه بطرق متعدّدة متكثّرة متلوّنة. أيضاً انظر مصادر «سبيل النجاة في تتمة المراجعات»، ص ۲۳.

۵ - قال النبي(ص): «عليّ خير البشر، و من أبى فقد كفر.»

راجع: «المناقب» لابن شهر آشوب، ج ۶۷/۳ و «الأمالي» للصدوق. حی ۷۱، المجلس ۱۸، ح ۵. و في «الفردوس»، ج ۶۲/۳، ح ۴۱۷۵: «علي خير البشر، من شكّ فيه فقد كفر».

۶ - روى عن رسول اللّه(ص) في قتل ذی الثدية أنه قال: «يقتله خير الخلق و الخليفة.» راجع: «نزل الأبرار» و مصادر ذيلها، ص ۵۸ و «احقاق الحق»، ج ۴۸۴/۸، ۴۹۸، ۵۲۲ و ج ۱۳۳/۱۸-۱۲۶.

۷ - قال النبي(ص): «أنا سيّد ولد آدم، و عليّ سيّد العرب.» راجع: «احقاق الحق»، ج ۴۳/۴-۳۶ و ج ۴۰۴/۲۰-۳۹۹ بمصادر عديدة و ألفاظ مختلفة.

۸ - قال النبي(ص): «عليّ ربانيّ هذه الأُمة.» راجع: «المناقب» لابن شهر آشوب، ج ۴۵/۲.

۹ - قال النبي(ص): لعلی - عليه‌السلام -: «لايتقدمّك الا كافر، و أنّ اهل السماوات يسمّونك أميرالمؤمنين.» راجع: «الفضائل، لابن شاذان» المنقبة التاسعة، ص ۵۳. «اثبات الهداة»: ج ۱۶۰/۲. «احقاق الحق»، ج ۱۸/۴، ج ۲۲۲/۱۵، ج ۲۹۳/۲۰.

و أميرالمؤمنين[1]، و سيّدالمسلمين، ويعسوب البريّة أجمعين[2]، و أنّ مثله في الناس مثل ﴿قُلْ هُوَاللّٰهُ أحَدٌ﴾ في القرآن[3]، و أنّه و رسول اللّه خيرة اللّه من الورى و أبوا هذه الأمّة[4]، و أنّه قد أُعْطى تسعةُ أعشار العلم و الناس كلّهم عشراً واحداً، و هو أعلمهم بالعشر الباقي[5]، و علم ابن عبّاس في علمه كالقرارة في المثعنجر[6]، و بحبّه يُبتار[7] اسلام المسلمين[8]، و من أحبّه فهو لرشدة، و من ابغضه فهو لغيّة[9]، و به فُسّر من عنده علم الكتاب و امام المبين في قول عزّ من قائل ﴿وكُلَّ شَيْءٍ أحْصَيْنَاهُ في إمَامٍ مُبِينٍ﴾[10]، والنبأ العظيم، الذي هم فيه

---

١ - قال النبي(ص): لعلى - عليه‌السلام -: «لايتقدمّک الا کافر، و أنّ اهل السماوات يسمّونک أميرالمؤمنين.» راجع: «الفضائل، لابن شاذان» المنقبة التاسعة، ص ٥٣. «اثبات الهداة»: ج ٢/١٦٠. «احقاق الحق»، ج ١٨/٤، ج ٢٢٢/١٥، ج ٢٩٣/٢٠.

٢ - قال النبي(ص): «يا عليّ انّک سيّد المسلمين، و إمام المتّقين و قائد العزّ المحجّلين، و يعسوب الدين». راجع: «المناقب» لابن المغازلى ص ٦٥ ح ٩٣ و «المستدرک» للحاكم ج ١٣٧/٣.

٣ - قال النبي(ص): مثل على بن ابى طالب في الناس مثل ﴿قُلْ هُوَاللّٰهُ أحد﴾ [توحيد/١] في القرآن».

راجع: «الفردوس» ج ١٣٤/٤ ح ٦٤١٧ ط دارالكتب العلمية و ج ٤٢٢/٤ ح ٦٧٤٠ ط دارالكتب العربى، «المناقب» لابن المغازلي ص ٧٠ ح ١٠٠ و «ينابيع المودة»، ص ١٢٥.

٤ - قال النبي(ص): «أنا و عليّ ابوا هذه الأمّة.»

راجع: «احقاق الحق»، ج ١٠٠/٤.

٥ - قال النبي(ص): قسّمت الحكمة عشرة اجزاء، فأعطى على تسعة اجزاء، و الناس جزءاً والناس جزءاً واحداً». راجع: «فرائد السمطين» ج ٩٤/١ ح ٦٣. «فردوس الاخبار» ج ٢٧٧/٣ ح ٤٧٠.

و أيضاً عن عبداللّه بن عباس: «أعطى على بن أبى طالب تسعة اعشار العلم، و أنه لأعلمهم بالعشر الباقى». راجع: «المناقب» لابن شهر آشوب ج ٣١/٢-٣٢.

٦ - عن ابن عباس: «علمى في علم على - عليه‌السّلام - كالقرارة في المثعنجر».

راجع: «النهاية» لابن اثير ج ٣٨/٤.

و فيه: «المثعنجر: هو اكثر موضع في البحر ماءً و القرارة: الغدير الصغير».

٧- يبتار: يجرّب.

٨ - قال ابن اثير فى «النهاية» ج ١٦١/١: «و منه الحديث: كنّا نبور أولادنا بحبّ علي بن أبي طالب و حديث علقمة الثقفي: حتّى له، واللّه ما يحسب الاّ أنّ ذلک شيء يبتار به اسلامنا».

٩ - عن جابر بن عبداللّه(ص): «بوروا أولادكم بحبّ علي بن أبى طالب، فمن أحبّه فاعلموا أنّه لرشد. و من أبغضه فاعلموا أنه لغيّة».

راجع: «الارشاد» للمفيد، ص ٢٥ و «ترجمة الامام علي بن ابى طالب» ج ٢٢٤/٢.

١٠ - عن ابن شبرمه: «ما أحد قال على المنبر سلوني غير على - عليه‌السّلام -، قال اللّه تعالى: ﴿وكلّ شيء أحصيناه في إمام مبين﴾ [يس/١٠] فهو المعبّر عنه بالامام المبين».

مختلفون[1]، و عنه مسؤولون[2]؛ و أنّه باب فتحه اللّه، من دخله فهو مؤمن، و من خرج منه فهو كافر[3]؛ أطبقت العقول على أنّ كلامه دون كلام الخالق و فوق كلام المخلوق[4].

و قال النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: ـ «من كنت مولاه فعليّ مولاه، و من كنت نبيّه فعليّ وليّه[5].» قال ابن الاثير في «النهاية»: «قال الشافعي يعني بذلك ولاء الاسلام [ب ـ ۱۳] و تولّى أُمور المسلمين[6]، كقوله تعالى: ﴿ذلك بأنّ اللّه مَوْلَى الّذينَ آمَنُوا، وَأَنَّ الْكافِرِينَ لامَوْلَىٰ لَهُمْ﴾[7] و قول عمر لعليّ: أصبحت مولى كلّ مؤمن و مؤمنة[8]، أى

راجع: «المناقب» لابن شهر آشوب ج ۲/۳۹.

۱ - اقتباس من سورة النبأ، ۱-۲.

۲ - نقل عن السدي: «أقبل صخر بن حرب حتّى جلس إلى رسول اللّه، فقال: الأمر بعدك لمن؟ قال لمن هو منّي بمنزلة هارون من موسىٰ، فأنزل اللّه ﴿عمّ يتساءلون﴾ يعنى يسألك أهل المكّة عن خلافة علي ﴿عن النبأ الّذي هُمْ فيه مختلفون﴾ فمنهم المُصدّق و منهم المكذّب بولايته، ﴿كلاّ سيعلمون، ثم كلاّ سيعلمون﴾ و هو ردّ عليهم، سيعرفون خلافته، أنّها حقّ، إذ يسألون عنها في قبورهم فلا يبقى ميّت في شرق ولاغرب ولابرّ ولابحر إلاّ و منكر و نكير يسألانه، يقولان للميّت: من ربّك، و ما دينك، و من نبيّك، و مَن إمامك»؟

راجع: «شواهد التنزيل»، ج ۲/۳۱۸، ح ۱۰۷٥ و «البرهان»، ج ٤/٤۲۰، ح ۸.

۳ - في الحديث: «علي بن أبي طالب باب الدين، من دخل فيه كان مؤمناً، و من خرج منه كان كافراً».

راجع: «احقاق الحق»، ج ۲۰/۳۷۰ و ج ۷/۱٤٥.

٤ - راجع: «المناقب» لابن شهر آشوب ج ۲/٥۷-۲۹.

٥ - وردت هذه الرواية بألفاظ مختلفة و أسانيد متكثرة من العامة و الخاصّة، و تسمّى عند الأصحاب بخبر الغدير؛ راجع: «المسند» لأحمد، ج ۱/۱٥۲ و ج ٤/۳۷۰، ۳۷۲، «فضائل لابن المغازلي، ص ۱۸ ح ۳۹-۲۲، «المناقب» لابن شهر آشوب، ج ۳/٤٤-۲۰، «نزل الأبرار»، ص ٥۱، «العمدة»، ص ۹۲، «المناقب» للخوارزمی، ص ۹٥-۹۳، «ذخائر العقبىٰ»، ص ٦۷، «ينابيع المودّة»، ص ۳۱، «فرائد السمطين»، ج ۱/۷۰ح ۳۷، «الخصائص» للنسائي، ص ۹۳، «السنن» لابن ماجة، ج ۱/٤٥، «مشكاة المصابيح» ج ۳/۲٤۳، ط مصر؛ «مطالب السؤول»، ص ۱٦، «الامالى» للصدوق، ص ۱۲ ح ۲ و ص ۸۱ ح ۱؛ «اليقين»، ص ۱۳۱ و «الارشاد» للمفيد، ص ۹۳.

و لتفصيل المصادر فليراجع: «الغدير»، ج ۱/۳۸،۱٥۹،۳٦٥، «سبيل النجاة في تتمة المراجعات»، ص ۱۸٦-۱۷۳، ذيل «صحيفة الإمام الرضا»، ص ۲۲٥-۱۷۲، ح ۱۰۹ و «عبقات الأنوار»، مجلّد حديث الغدير.

٦ - «و تولّى امور المسلمين» ليست في المصدر.

۷ - محمّد، ۱۱.

۸ - «و مؤمنة» ليست فى المصدر.

وليّ كلّ مؤمن.[١]» ولاتفى الدفاتر و الألواح بنعوته و مناقبه.

[مناقب آل الرسول(ص)]:

و ابناه سبطا رسول اللّه[٢]، و ريحاناه[٣]، و سيّدا شباب أهل الجنّة[٤]، و قدكان رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ يتمطّى[٥] لهما، و يركبهما على عاتقيه، و يقول لهما: نعم المطّي مطيكما، و نعم الراكبان أنتما، و أبوكما خيرٌ منكما[٦].

و عليّ بن الحسين سيّد الساجدين، و زين‌العابدين، مشهور في السماوات ومعروف فى الأرضين، صحيفته الكريمة السجّاديّة من أنوار حقائق الحكمة، و دقائق أسرار البلاغة تجري مَجرىٰ التنزيلات السماويّة، و تسير مسيرَ الإيحاءات الإلٰهيّة، و من الذائع[٧] عند العارفين بأحوال الرجال أنّ أحبار العلمآء و العقلاء من السلف الصالح كانوا يُلقّبونها «زبور آل محمّد»، و «إنجيل أهل البيت» ـ عليهم‌السّلام ـ، و من حواريّه أعاظيم مَن بقى مِن الصحابة، و أفاخم من سبق من التابعين، قال علامة زمخشرهم في «الكشّاف»

---

١ - «النهاية»، ج ۲۲۸/۵.

٢ - في الحديث: «قال رسول اللّه(ص) لفاطمة سلام اللّه عليها: نبيّنا خير الأنبياء و هو أبوك... و منّا سبطا هذه الأمّة الحسن و الحسين و هما ابناك.

راجع: «فضائل الخمسة»، ج ۲۶۹/۳ ط بيروت.

٣ - فى الحديث: «قال رسول اللّه(ص): إنّ الحسن و الحسين هما ريحانتاى من الدنيا».

راجع: «السنن» للترمذى، ج ۶۵۷/۵ح ۳۷۷۰، «العمدة»، ص ۳۹۷، ح ۸۰۲ و «فضائل الخمسة»، ج ۲۲۶/۳.

۴ - في الحديث: «قال رسول اللّه(ص): الحسن و الحسين سيّدا شباب أهل الجنة».

راجع: «السنن» للترمذي، ج ۶۵۶/۵، ح ۳۷۶۸، «السنن» لابن ماجة، ج ۱۶۷/۳، «العمدة»، ص ۴۰۲ و «فضائل الخمسة»، ج ۲۵۹/۳.

۵ - تمطّىٰ: تمدّد و مدّ يديه في المشى.

۶ - في الحديث: «... أكبّ (= أقبل) النبي(ص) عليهما، يقبّلهما، حتّى انتبها من نومهما، ثمّ جعل الحسن(ع) على عاتقه الأيمن، و الحسين(ع) على عاتقه الأيسر، فتلقاه أبوبكر، و قال: يا رسول اللّه! ناولني أحد الصبيين، احمله عنك، فقال(ص): نعم المطيّ مطيّهما، و نعم الراكبان هما، و أبوهما خير منهما».

راجع: «ذخائر العُقبىٰ»، ص ۱۳۰، «فضائل الخمسة»، ج ۲۳۰/۳.

۷ - الذائع: المتداول، المنتشر.

في قوله سبحانه ﴿سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ[١]﴾: «و كان كلّ من العليّين [علي بن الحسين زين‌العابدين و علي بن عبدالله بن عباس أبي الأملاک] يقال له ذوالثفنات [الف - ١۴] لأنّ كثرة سجودهما أحدثت مواقعه منهما أشباه ثفنات[٢] البعير[٣]».[٤]

و أبو جعفر، محمّد بن عليّ، باقر علم النبيّين، سمّاه رسول الله - صلّى الله عليه و آله و سلّم - و لقّبه بالباقر لتبقّره في العلم، و قال: إنّه يبقر العلم بَقراً، و أنبأ جابراً - رضى الله عنه - أنّکَ ستدركه، و قال له: «إذا أدركته فأقرأه منّي السلام.»[٥] و الحديث مستفيض الطرق، متواتر المفاد بالمعنىٰ لدى الخاصّة و العامّة[٦].

و أبو عبدالله، جعفر بن محمّد الصادق، ميزان الله الفارق و مصباحه الناطق، انفجرت منه ينابيع العلوم و الحكم، و انتشرت أزاهير المعارف و الاحكام، أُحِصى من رجاله المعروفين و زَهاء[٧] أربعة آلاف رجل من الحجاز و العراق و الشام و خراسان، ودُوِّن في مجالسه - من أجوبته عن المسائل و أقضيته في الغوامض - أربعمائة مصنّف لأربعمائة مُصنِّف هي المسمّاة بالأصول، و أئمّة المذاهب و أكباش العلوم و أعلام الطرائق و عظماء المشايخ يُدخلون أنفسهم في حزبه، و يُسندون مسالكهم إلى طريقته، ويتبجّحون[٨] بالاستناد إلى بابه، و يباهون بالانتساب إلى جنابه. كان مالک[٩] اذا سُئل في

١ - الفتح، ٢٩.
٢ - ثفنات البعير: هي ما يقع على الأرض من أعضائه إذا امشاخ.
٣ - «الكشاف»، ج ٣۴٧/۴.
۴ - و لتفصيل مناقبه فليراجع: «المناقب» لابن شهر آشوب، ج ١٢٩/۴، «كشف الغمة»، ج ١٨۵/٣ و «تذكرة الخواصّ»، ص ٣٢۴.
۵ - راجع: «كشف الغمة»، ج ٣٣١/٢.
٦ - و لتفصيل مناقبه فليراجع: «كشف الغمة»، ج ٣٢٩/٢، «المناقب» لابن شهر آشوب، ج ١٢٩/۴ و «تذكرة الخواصّ»، ص ٣٣٦.
٧ - الزهاء: بفتح الزاء، المقدار.
٨ - يتبجحون: - في الغنى أي يتوسع غناه، بجح أي فرح، تباجح أى افتخر.
٩ - قال مالک بن انس: ما رأت عين، ولاسمعت أذن، ولاخطر على قلب بشر أفضل من جعفر الصادق(ع) فضلاً و علماً و عبادةً و ورعاً.
راجع: «المناقب» لابن شهرآشوب، ج ٢۴٨/۴.

الدرب عن مسألة لم يجب السائل، فقيل له في ذلك: فقال: إنّي أخذت العلم مِن جعفر بن محمد الصّادق ـ عليه‌السّلام ـ، و كنت اذا أتيت إليه لاستفيد منه نهض و لبس [ب ـ ۱۴] أفخر ثيابه، و جلس في مسنده و حمداللّه تعالى و أفادنى شيئاً[1]. واستفادة ابى حنيفة منه ـ عليه‌السّلام ـ ظاهرة[2] غنيّة عن البيان.

قال شيخهم الحافظ الناقد، أبو عبداللّه الذهبيّ في كتاب «ميزان الاعتدال في نقد الرجال»: «جعفر بن محمّد بن على بن الحسين الهاشميّ، أبو عبداللّه، أحد الأئمّة الأعلام، برٌّ صادق، كبير الشأن.»، ثم قال: «لم يرو مالك عن جعفر حتّى ظهر أمر بني العبّاس.»[3] وقال في مختصره، في رجال الكتب الستّة: «جعفر بن محمّد الصادق، أبو عبداللّه؛ قال أبوحنيفة: ما رأيت أفقه منه شئ، و قد دخلني له من الهيبة ما لم يدخلني للمنصور في موكبه»[4].

و قال عضد علمائهم في كتاب «المواقف» من فضائل عليّ ـ عليه‌السلام ـ: «اختصاصه بمصاحبة كفاطمة سيّدة نسآء العالمين[5]، و ولدين كالحسن و الحسين، و هما سيّدا شباب أهل الجنة، ثمّ اولاده[6] ممّن اتّفق الأنام على فضلهم على العالمين، حتّى كان ابو يزيد البسطاميّ[7] مع علوّ طبقته سقّاءً في دار جعفر الصادق(ع)، و كان معروف الكرخي بوّاب دار عليّ بن موسى الرّضا[8]». و قال امامهم الرازي: انّ أبا يزيد البسطامي كان يفتخر بأنّه يستقي المآء لدار جعفر الصّادق ـ عليه‌السّلام ـ. و معروف الكرخي أسلم[9]

١- راجع: «كشف الغمة»، ج ٣٦٩/٢.
٢ - انظر: «المناقب» لابن شهر آشوب، ج ٨/۴.
٣ - «ميزان الاعتدال»، ج ۴۱۴/۱.
۴ - .
۵ - «سيّدة نساء العالمين» ليس في مصدرنا.
٦ - في المواقف: اولاده اولاده.
٧ - «البسطامي مع علوّ طبقته» من «شرح المواقف».
٨ - «المواقف»، المرصد الرابع، المقصد الخامس، ص ۴۱۲، «شرح المواقف»، ج ٣٧٢/٨.
٩ - راجع: «المناقب» لابن شهر آشوب، ج ٣٦١/۴ نقلاً من ابن شهرزوري.

علی یَدي الرضا ـ علیه‌السّلام ـ، وكان بوّاب داره إلی أن مات[1]. [الف ـ ۱۵].

و ناقدهم البصیر ابن الاثیر ذكر في «جامع الاصول»: مولانا الثامن أبـي الحسـن الرضا ـ صلوات اللّه علیه ـ فقال: و عقد له البیعة و العهد بالخلافة بـعد المـأمون بـغیر اختیاره، و إلیه انتهت إمامة الشیعة في زمانه، و فضائله أكثر من أن تُحصیٰ، سلام اللّه علیه ورضوانه»[2].

و لقد ثبت لدی العلماء والمحدّثین مـن الخـاصّة والعـامّة بـأسانید مـعتبرة عـن الصادق، جعفر بن محمّد، عن أبیه، عن آبائه، عن عليّ ـ علیه‌السّلام ـ، عن رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ أنّه قال: «سندفن بضعة منّي بأرض خراسان، لایزورها مؤمن أو مؤمنة إلاّ أوجب اللّه له الجنّة، و حرّم جسده علی النّار[3].» و من طـریق آخـر مـعتبر الأسناد عن جابر بن یزید الجُعْفی، قال: سمعت وصيّ الأوصیاء، وارث علم الأنبیآء، أبا جعفر، محمّد بن عليّ بن الحسین بن عليّ بن أبی طالب ـ علیهم‌السلام ـ یقول: حدّثني سیّد العابدین، عليّ بن الحسین، عن سیّد الشهدآء، الحسین بن علی، عن سیّد الأوصـیاء أمیرالمؤمنین ـ علیه‌السّلام ـ قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سـلّم: «سـتدفن بضعة منّي بأرض خراسان، ما زارها مكروب إلاّ نفّس اللّه كربته، ولامُذنب إلاّ غفراللّه له ذنوبه[4].» [ب ـ ۱۵].

و لیعلم أنّ قول ابن الاثیر بغیر اختیاره إجمال تفصیله علی ضرب من الإیجاز أنّ المامون كان یتلمّس الأمر منه، و كان ـ علیه‌السّلام ـ یتأبّاه، و كان یقول: حدّثني أبي عن آبائه ـ صلوات اللّه علیهم ـ انّي أموت قبلك، فأجبره المأمون و أكرهه علی ذلك، وعقد

---

۱ - و لتفصیل مناقبه فلیراجع: «كشف الغمة»، ج ۳٦٦/۲، «المناقب» لابن شهرآشوب، ج ۲۱۴/۴ و«تذكرة الخواص»، ص ۳۴۱.

و من المؤسف علیه أنّ المؤلّف لم یتعرض بفضائل موسی بن جعفر - علیه‌السلام -. و لهذا راجع: «تذكرة الخواص» ص ۳۴۸ - ۳۵۱.

۲ - قارن: «البدایة و النهایة»، ج ۲۴٦/۱۰.

۳ - راجع:«من لایحضره‌الفقیه»،كتاب‌الحج، باب الزیارات، ج ۵۸۳/۲ و ۵۸۵، ح ۳۱۸۷ و۳۱۹۴.

۴ - قارن: المصدر السابق.

له البيعة بالخلافة بعده، و كلّفه ولاية العهد على الإجبار و الإكراه، و كتب صكّا[١] بخطّه، فكتب - عليه‌السّلام - على ظهر الصكّ «الجفر والجامعة يدلاّن على ضدّ ذلك[٢]»، و ما أدري ما يفعل بي ولابكم ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلاَّ لِلّٰهِ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ وَ هُوَ خَيْرُ ٱلْفَاصِلِينَ﴾[٣].

و هذا من المستفيض المتواتر عند حَمَلة الروايات و نقلة الآثار و الاخباريين من الفريقين. قال علاّمة تفتازانهم فی شرح المقاصد: «العُظماء من عترة النبيّ و أُولاد الوصيّ، الموسومون بالدراية، المعصومون في الرواية، لم يكن معهم هذه الأحقاد و التعصّبات، ولم يذكروا من الصحابة إلاّ الكمالات، و لم يسلكوا [الف - ١٦] مع رؤساء المذاهب من علمآء الإسلام إلاّ طريق الإجلال و الإعظام، و ها هو الإمام عليّ بن موسى الرضا مع جلالة قدره و نباهة[٤] ذكره، و كمال علمه و هُداه و ورعه و تقواه، قد كتب على ظهر كتاب[٥] المأمون له ما ينبئ عن وفور حمده، و قبول عهده، و التزام ما شرط عليه؛ و أن كتب في آخره: و الجامعة و الجفر يدلاّن على ضدّ ذلك.»، ثمّ قال «و هذا العهد بخطّهما موجود الآن بالمشهد الرّضويّ بخراسان»[٦].

و صعد المأمونُ المنبرَ لمّا بايع الرضا - عليه‌السّلام - و قال: «أيّها الناس جاءتكم بيعة عليّ بن موسى بن جعفر بن محمّد بن عليّ بن الحسين بن عليّ، واللّه لو قُرِئَتْ هذه الأسماء على الصمّ البُكم لبرؤوا بإذن اللّه عزّ و جلّ[٧]».

و بالجملة: إنّ أعلام الطريق و علماء المذاهب على شدّة عتوّهم و فرط تعصّبهم، لم يسع أحداً منهم أن يستنكر قدر أئمّتنا الطاهرين و ساداتنا المعصومين، فهم و فاطمة جميعاً آل محمّد، الواجب ذكرهم في تشهّد الصلاة عند أصحابنا أجمع، و ذهب ابوحنيفة

١ - الصكّ: الكتاب.
٢ - راجع: «المناقب» لابن شهر آشوب، ج ٣٦٥/٤.
٣ - الانعام، ٥٧.
٤ - النباهة: بفتح النون، الشرف، الفطنة.
٥ - في المصدر: كتاب عهد المأمون.
٦ - «شرح المقاصد»، ج ٢١٠/٢، ط مصر.
٧- راجع: «عيون اخبار الرضا» ج ١٤٧/٢ و «بحارالأنوار»، ج ١٣٠/٤٩.

والشافعي إلى أنّ المعني بآل محمّد فى التشهّد عليّ و فاطمة و الحسن و الحسين لاغير.

قال بعض نحارير المتأخّرين من علماء الشافعيّة[1] في شرح الهياكل: «آل الشخص من يأول إلى ذلك الشخص [ب - ١٦] فآله - صلّى اللّه عليه و آله و سلّم - من يأول إليه إمّا بحسب النسب أو بحسب النسبة.

أمّا الأوّل: فهم الذين حُرّم عليهم الصدقة في الشريعة المحمّدية، و هم بنو هاشم وبنو المطلّب عند بعض الأئمّة، و بنو هاشم فقط عند البعض.

و أمّا الثاني: فهم العلماء إن كانت النسبة بحسب كمال الصوريّ، أعني العلم التشريعيّ، و الأولياء و الحكماء المتألّهون إن كانت النسبة بحسب الكمال الحقيقيّ، أعني علم الحقيقة؛ و كما حرّم على الأوّل الصدقة الصوريّة حرّم على الثاني الصدقة المعنويّة، أعنى تقليد الغير في العلوم و المعارف.

فآله - صلّى اللّه عليه و آله و سلّم - من يأول اليه إمّا بحسب تسبّبه - صلّى اللّه عليه و آله - لحياته الجسمانيّة كأولاده النسبيّة، و من يحذو حذوهم من أقاربه الصوريّة، أو بحسب تسبّبه لحياته العقليّة، كأولاده الروحانيّة من العلمآء الراسخين و الأولياء الكاملين و الحكماء المتألّهين، المُقتبسين من مشكوة أنوار سبقوه زماناً أو لحقوه؛ ولاشكّ أن النسبة الثانية أوكد [الف - ١٧] من أولىٰ، و الثانية من الثانية أوكد من الأولى منها؛ و اذا اجتمع النسبتان، بل النسب الثلاث كان نوراً على نور، كما في الأئمّة المشهورين من العترة الطاهرين صلوات اللّه عليهم اجمعين.» انتهى كلامه.

و قال شيخ دينهم و حجة إسلامهم، الشّيخ الغزّالي في كتابه «المنقد من الضلال[2]»: «العاقل يقتدي بسيّد العقلاء، و هو عليّ بن ابى طالب.»[3] و قال شيخ فلاسفة الإسلام

---

١ - في هامش بعض النسخ: هو الملا جلال الدواني، و لكن لم نعثر عليه في شرحه.

٢ - «المنقذ من الضلال»، ص ١٩، بهامش «الإنسان الكامل»، ج ٢. و من المؤسف عليه قد سقطت لفظة «سيد العقلاء» فى طبع مصر، ص ٥٣ بتحقيق محمّد مصطفى ابوالعلا و محمّد محمّد جابر.

٣ - قدكان يقول النوري نظماً:

در حقّ على بگفته دشمن و دوست — عالم همه شرح و متن حقيقت اوست

گنجينه بود عالم و گنجور على — گنجى كه دروست لاهو الآهوست

ورئيسهم أبوعلى بن سينا في رسالة «المعراج»[۱]: «أميرالمؤمنين علي بن أبي طالب - عليه‌السّلام - مركز الحكمة، و فلك الحقيقة و خزانة العقل، و لقد كان بين الصحابة كالمعقول بين المحسوس». و قال: «الإنسان المتألّه إذا استكمل الحكمة النظريّة بالقوة القدسيّة و فاز بالخواص النبويّة كاد يصير ربّاً انسانيّاً، يكاد أن يحلّ عبادته بعد اللّه، و هو سلطان العالم الارضيّ و خليفة اللّه فيه»[۲].

و مما أورده الصدوق، عروة الاسلام في كتاب «عيون أخبار الرضا» أن عبداللّه بن مُطَرّف[۳] بن هامان، شيخ شيخهم البخاري دخل على المأمون يوماً - و عنده على بن موسى الرضا - فقال له المأمون: ما تقول فى أهل البيت؟ فقال عبداللّه: ما أقول [ب - ۱۷] في طينة عُجنَت بماء الرسالة و غرست بماه[۴] الوحى، هل ينفخ منها إلاّ مسك الهدى و عَنْبر التقى، فدعا المأمون بحقّه فيها لؤلؤ فحشا[۵] فاه[۶].

قلت: و هذا أُخت الحكاية المعروفة للخليل بن أحمد الأديب النحويّ العروضيّ، إذ قيل له ما تقول في علي بن أبي طالب؟ فقال: ما أقول في حقّ امرءٍ كتمت[۷] مناقبه أولياؤه خرفاً و أعداؤه حسداً. ثمّ ظهر من بين الكتمينَ ما ملأ الخافقين[۸] لصوصُ[۹] ولايتهم وغَصَبة منصبهم، صرفوا مَقْدُرَتهم و بذلوا ذكرهم ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَٱللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَافِرُونَ﴾[۱۰] ألا! فمن تمسّك في دينه بمن عداهم، و نبذهم[۱۱] وراء ظهره،

---

۱ - راجع: «معراج نامه»، ص ۱۷، ط رشت و هامش «الشفاء»، القسم الإلهي، ص ۵۶۴، الطبع الحجرى.
۲ - راجع: الإلهيات من «الشفاء»، المقالة العاشرة، ص ۴۵۵ ط مصر؛ مع اختلاف يسير.
۳ - الصواب: مُطَرّف بن عبداللّه بن مُطَرّف، فإنّه شيخ شيخهم البخاري، وكان في عصر المأمون. (منه).
۴ - الماه: الماء.
۵ - حشا: ملأ.
۶ - المصدر، ج ۱۴۴/۲ فى باب ۴۰.
۷ - كذا.
۸ - الخافقان: المشرق و المغرب.
۹ - اللصوص: جمع اللصّ أى السارق.
۱۰ - الصف، ۸.

و قلاهم[۱۲]، فقد خسر خُسراناً مبيناً و ضلّ ضلالاً بعيداً.

استبصار

قال اللّه جلّ سلطانه: ﴿قُلْ لاٰ اَسْأَلُكُمْ اَجْراً إِلاّٰ اْلْمَوَدَّةَ فِي اْلْقُرْبىٰ﴾[۱۳] قال [الزمخشري] فی «الكشّاف»: «إنّها لمّا نزلت قيل يا رسول اللّه! مَنْ قرابتک هؤلاء الذين وجبت علينا مودّتهم؟ قال: عليّ و فاطمة و ابناهما. ثم قال: [الف - ۱۸] «و قال رسول اللّه - صلّى اللّه عليه و آله و سلّم -: من مات على حُبّ آل محمّد مات شهيداً، ألا! و من مات على حبّ آل محمّد مات مغفوراً له، ألا! و من مات على حبّ آل محمّد مات تائباً، ألا! ومن مات على حبّ آل محمّد مات مؤمناً مستكمل الإيمان، ألا! و من مات على حبّ آل محمّد بَشَّره ملك الموت بالجنة ثمّ منكر و نكير، ألا! و من مات على حبّ آل محمّد يزفّ إلى الجنة كما تُزَفّ العروس إلى بيت زوجها، ألا! و من مات على حبّ آل محمّد فتح له في قبره بابان إلى الجنّة، ألا! و من مات على حبّ آل محمّد جعل اللّه قبره مزار ملائكة الرحمة، ألا و من مات على حبّ آل محمّد مات على السنّة و الجماعة، ألا! و من مات على بغض آل محمّد جاء يوم القيامة مكتوب بين عينيه: آيس من رحمةاللّه؛ ألا! ومن مات على بغض آل محمّد مات كافراً، ألا! و من مات على بغض آل محمّد لم يشمّ رائحة الجنّة»[۱۴].

و قال امامهم الرازي في «التفسير الكبير»: «هذا هو الذي رواه صاحب «الكشّاف» و أنا اقول آل محمّد هم الّذين يؤل أمرهم إليه، فكلّ من كان مآل أمرهم إليه هم الآل، ولاشكّ أنّ فاطمة و عليّاً و الحسن و الحسين كان التعلّق بينهم و بين رسول اللّه أشدّ

۱۱- نبذ: طرح، أهمل.

۱۲ - قَلیٰ: ابغض.

۱۳ - الشوریٰ، ۲۳.

۱۴ - راجع: «الكشاف»، ج ۴/۲۲۱-۲۱۹، «بحار الأنوار»، ج ۲۷، ص ۱۱۱ و «احقاق الحقّ»، ۴۸۶/۹ و ج ۴۹۱/۱۸ بمصادر عديدة.

التعلّقات و هذا كالمعلوم بالنقل المتواتر؛ فوجب أن يكونوا هم الآل؛ و اذا ثبت هذا وجب أن يكونوا مخصوصين بمزيد التعظيم و يدلّ عليه وجوه:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿إِلاَّ ٱلْمَوَدَّةَ فِي ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [ب - ١٨]، و وجه الاستدلال به ما سبق.

الثّاني: لاشكّ أنّ النبي - صلّى اللّه عليه - كان يُحبّ فاطمة، قال - عليه‌السّلام -: «فاطمة بضعة منّي يوذيني ما يوذيها[١].»[٢] و ثبت بالنقل المتواتر أنّه كان يحبّ عليّاً و الحسن و الحسين، و إذا ثبت ذلك وجب أن يجب على كلّ الأُمّة مثله، لقوله تعالى: ﴿واتَّبِعُوْهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [٣] و لقوله: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [٤] و لقوله: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [٥] و لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [٦].

الثّالث: إنّ الدعاء للآل منصب عظيم، و لذلك جعل هذا الدعاء خاتمةً[٧] للمتشهد[٨]

---

١ - راجع: «المناقب» لابن شهر آشوب ج ٣ / ٣٣٢، «فضائل الخمسة»، ج ٣ / ١٨٤ بمصادر عديدة و ألفاظ متلونة متظافرة متظاهرة، «احقاق الحق»، ج ١٠ / ١٨٧ و ج ١٩ / ٨٣، «المسند» لاحمد ج ٤ / ٣٢٨، «السنن» الترمذى، في فضل فاطمة، ج ٥ / ٦٩٨ ح ٣٨٦٧، ٣٨٦٩ و «المستدرك» للحاكم ج ٣ / ١٥٩.

٢- يقال: آذيتَ فلاناً تُؤْذِيهِ اَذيَّةً و اَذَاةً و اَذىً ولاتقل إيذاءً فانّه غلط، ذكر ذلك أئمّة علوم اللسان والحذّاق المراجيع فى العربيّة.(منه).

٣- الاعراف، ١٥٨ و فى نسخة المؤلف «تفلحون» و هو تصحيف.

٤ - النور، ٦٣.

٥ - آل عمران، ٣١.

٦ - الأحزاب، ٢١.

٧ - يا إمام المشككين هلاّ قلتَ لي: و إمامك الشافعيّ وأبوحنيفة و من في مجاراتكم و مُضاهاتكم و على طريقتكم ومَمشاكم، أنّه إذا كان الأمر على هذا السبيل، و كانت منزلتهم هذه المنزلة، و كان واجباً في دين الإسلام ارداف النبيّ بهم في الصلوة، و ختم الصلوات بالصلوة عليهم، فما ذا الذي رأيكم فيه حتّى نبذتموهم وراء ظهوركم تنصرفون عنهم إلى من سواهم، و تتمسّكون في أحكام الصلوة و سائر معالم الدين بقول غيرهم، و تتّخذون مَن عداهم ممّن لايلحق شأوَهم، ولايشقّ غبارهم أئمّة لكم و هُداةً لسبيلكم و ولاةً على دينكم!؟ فهل يستحلّ ذلك من له قسط مّامن العقل، و بضاعة مّامن البصيرة!؟ و لكن ﴿من لم يجعل اللّه له نوراً فما له من نور﴾ [النور/ ٤٠] (منه).

٨- و من المتّفق على روايته في أُصول صحاحهم و مصابيحهم و مشكوتهم عن عبدالرحمن بن أبي ليلي قال: لقتني كعبُ بن عُجْرَةَ فقال: ألا! أُهدى لك هديةً سمعتُها عن رسول اللّه - صلّى اللّه عليه و آله

في الصلوات، و هو قوله «اللّهم صلّ على محمّد و على آل محمّد» واجبه.

قال الشافعي:

يا راكباً قف بالمحصّب من مِنى	واهتف بساكن خيفها والناهض
سحراً إذا فاض الحجيج إلى مِنَى	فيضاً كما تطم الفرات الفائض
إن كان رفضاً حبّ آل محمّد	فليشهد الثقلان أنّي رافضي

انتهى كلامه[1].

و ممّا ثبت عن الشافعي أنه سئل، فقيل له: ما تقول في نسبة المفاضلة بين أبي‌بكر وعلي؟ فقال: كم بين من شكّ في خلافته و بين من قيل: «إنّه اللّه».

و نحن نقول من المستبين الذي لايستريب فيه عاقل أنّ من حاد عن التّمسك

وسلّم؟- فقلتُ: بلىٰ؛ فأهدِها لي. فقال: سألنا رسول اللّه - صلّى اللّه عليه و آله و سلّم - فقلنا: يا رسول اللّه! كيف الصلوة عليكم أهل البيت، فإنّ اللّه قد علّمنا كيف نسلّم؟ قال: قولوا «اللّهمّ صلّ على محمّد و على آل محمّد كما صلّيت على إبراهيم و على آل إبراهيم، إنّك حميد مجيد، اللّهمّ بارك على محمّد و على آل محمّد كما باركت على إبراهيم و على آل إبراهيم، إنّك حميد مجيد».

قال في «المشكوة»: إلاّ أنّ مسلماً لم يذكر على ابراهيم في الموضعين. و في اكثر اصولهم عن ابن (خ: أبى) مسعود الأنصاري قال: قال رسول اللّه - صلّى اللّه عليه و آله و سلّم -: «من صلّىٰ صلوةً لم يصلّ فيها عَلَيّ و على أهل بيتي لم تقبل منه». و من طريق البيهقى عن ابن مسعود عنه - صلّى اللّه عليه و آله و سلّم -: «إذا تشهّد أحدكُم في الصلوة فليقل: اللّهمّ صلّ على محمّد و على آل محمّد، و بارك محمّداً و آل محمّد كما صلّيتَ و باركتَ و ترحّمتَ على ابراهيم و على آل ابراهيم إنّك حميد مجيد».

و بالجملة التشهّد في الصلوة واجب في الثنائيّة مرةً، و فيما عداها مرّتين بإجماع الإماميّة، وأجمعوا على وجوب الصلوة فيهما جميعاً على محمّد و على آل محمّد. و جعل شيخ الطائفة أبوجعفر الطوسيّ في كتاب «الخلاف» [ج ١/ ١٢٠] ذلك ركناً من أركان الصلوة، و هو مذهب أهل البيت - عليهم‌السلام - و وافقهم علي القول بذلك ابن مسعود، و أبو مسعود البدريّ الأنصاريّ و اسمه عُقبة بن عُمرو عبداللّه بن عُمر و جابر و أحمد بن حنبل والليث [كذا] بن سعد و اسحاق، و به قال الشافعي أيضاً، و لكن في التشهّد الأخير خاصّة، قال: «في الثاني فرض، و في الأوّل سنّة.» و قال مالك و الأوزاعي و أبوحنيفة و أصحابه: «إنّ ذلك كلّه سنة في الموضعين، غير واجب في شيء منهما.» قال صاحب «فتح القدير»: منهم في «شرح الهداية» أنّ ما في الحديث: «لاصلوة لمن لم يصلّ فيها على محمّد و علي آل محمّد و على أهل بيته.» معناه: لاصلوة له كاملة. ثمّ ممّا عليه إجماع فقهاء الأمّة و اتّفاق علماء الفرق جميعاً أنّ المقصود بآل محمّد في تشهّد الصلوة فرضاً كان ذلك أو سنّةً: عليّ و فاطمة و ابناهما الحسن و الحسين؛ و الأصحّ الأظهر في المذهب عند المحقّقين من أصحابنا الإماميّة أن يُقصد معهم باقي‌الأئمّة الاثنَى‌عشر المعصومين صلوات‌اللّه وتسليماته عليهم‌أجمعين.(منه).

١ - «التفسير الكبير»، ج ١٦٥/٢٧-١٦٦ و ج ٧ / ٤٥ ط: مصر.

بإمام، و قلاه[١] و تمسّك بغيره ممّن لايلحق شأوه[٢] ولايبلغ مداه[٣]، فهو مبغض له، حائد عنه؛ فهذا أحد ضربَى البغض، بل إنّه أشد الضربين، و به فسّره رسولُ اللّه ـ صلّى اللّه عليه وآله و سلّم ـ حيث قال لعليّ ـ عليه‌السّلام ـ: «يا عليّ يهلك فيك اثنان، محبّ غالٍ ومبغض غالٍ.[٤]» أى تارك. فاذن انّما يوالى أهل البيت ـ عليهم‌السلام ـ المستمسكون بحبلهم، المتمسّكون بسبيلهم [الف ـ ١٩]، المستضيؤن بنورهم، المهتدون بهداهم، الرافضون لكلّ وليجة دونهم و كل مطاع سواهم، و إن هم إلاّ الشيعة الامامية الاثنا عشريّة.

و قد صحّ بالنقل المتواتر من الفريقين أنّ النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ قال لعليّ ـ عليه‌السّلام ـ «يا علي أنت و شيعتک هم الفائزون يوم القيامة.[٥]» و رواه صاحب «الكشّاف»[٦]، و مفاده الحصر. و هذا أمر مستبين الظهور كالشمس فى الهاجرة، و لم يسع نقّادهم البصراء أن يستنكروه.

قال ابن الاثير في «النهاية»: «أصل الشيعة: الفرقة من الناس، و تقع[٧] على الواحد والاثنين و الجميع[٨]، و المذكّر و المؤنث بلفظ واحد، و معنى واحد. و قد غلب هذا الإسم على كل[٩] من يتولّى عليّاً و أهل بيته، حتّى صار لهم إسماً خاصّاً، فإذا قيل فلان من الشيعة عُرف أنّه منهم، و فى مذهب الشيعة كذا؛ أى عندهم[١٠]».

---

١ - قلا: أبغض، طرد.
٢ - الشأو: الغاية، المنتهى.
٣ - المدىٰ: الغاية، المنتهى.
٤- راجع: «تاريخ دمشق»، ترجمة الامام على بن أبي طالب، ج ٢/٢٤٠ ح ٧٥٥ - ٧٦٠ مع اختلاف يسير و «نهج‌البلاغة»، قصار، ١١٧ و ٤٦٩.
٥- راجع: «فردوس الأخبار»، ج ٣ / ٦١ ح ٤١٧٢، «فرائد السمطين»، ج ١ / ١٥٦ ح ١١٨، «ترجمة الامام على بن أبي طالب»، ج ٢ / ٤٤٢ ح ٩٥٨، «شواهد التنزيل»، ح ٢ / ٣٦٢ و «كفاية الطالب»، ص ٢٤٥.
٦ - لم نظفر به في «الكشاف».
٧ - في النسخ: يقع.
٨ - هكذا في الأصل، و لكن في المصدر: «الجمع».
٩ - في المصدر: «كلّ» من يزعم أنّه يتولّى.
١٠ «النهاية»، ج ٢ / ٥٢٠ - ٥١٩.

فأمّا قول عالمهم الحافظ البارع الطيّبي [1] في «شرح المشكوة [2]» حيث قال: «و نِعم ما قال الإمام الرازيّ في تفسيره، نحن معاشر أهل السنة بحمداللّه ركبنا سفينة محبّة أهل البيت، و اهتدينا بنجم هُدى اصحاب [ب - ۱۹] النبيّ - صلّى اللّه عليه و آله و سلّم -.» فمن باب تخمير [3] النار بالهشيم [4]، و تغطية لهيبها بالحُمَم [5]، حذراً عن فُشوّ الافتضاح، ومخافةً على المذهب من السخافة!!

و هل هذه الدعوى إلاّ كما إذا ما حاول اهل الكتاب من اليهود و النصارىٰ ادّعاءَ أنّهم الذين يُحبّون محمداً - صلّى اللّه عليه و آله و سلّم - و يتمسّكون به، دون أُمّة إجابته من المسلمين الذين يؤمنون بنبوّته و يدينون بدينه!؟ وكما إذا ما ادّعت متكلّفة المتكلّمين كالأشاعرة مثلاً أنّهم بآرائهم السخيفة على مشرع عُظماء الفلاسفة كأفلاطن وأرسطاطاليس في فلسفة مافوق الطبيعة، دون رؤساء حكماء الإسلام كأبي نصر و أبي عليّ، وكما اذا أطبقت الشافعيّة بقول نحن نتّبع أبي حنيفة، و نتمسّک بمذهبه، لا الطائفة الحنفيّة المعروفة.

ثمّ إنّ المتمهّر في تتبّع الآثار، و المتضلّع بالاطلاع على أُصول الأحاديث و كتب الأخبار، من المستبعد جدّاً أن يرتاب في القطع بالمباغَضة الثابتة الباتّة [6] المستمرة المتكرّرة من الطرفين بعد رسول اللّه [الف - ۲۰] - صلّى اللّه عليه و آله و سلّم - بين أهل البيت - عليهمالسّلام - و بين الخلفآء الثلاثة؛ وكذلک بينهم صلوات اللّه عليهم و بين أُمّ المؤمنين عايشة؛ و لعلّ صحيحَي البخاري و مسلم يكفيان في إثبات ذلک - فضلاً عن غيرهما من الكتب المشحونة - بالنقل المتواتر في هذا الباب.

أليس البخاريّ قد روى في باب فرض الخمس و فی باب غزوة خيبر، و بالجملة

---

۱ - هكذا في الأصل، أي بتشديد الياء. و لكن في التراجم «الطِيبی»، بكسر الطاء و سكون الياء.
۲ - لم يطبع، راجع: «الأعلام» للزركلي.
۳ - تخمير: تغطية، استتار.
۴ - الهشيم: النبت اليابس المتكسّر.
۵ - الحُمَم: كل ما احترق بالنّار، أيضاً الرماد، و لكن في عبارته قدّس سره وجه تعريض.
۶ - الباتّة: القاطعة، النهائيه.

في غير موضع واحد من صحيحه: أنّ فاطمة بنت رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ أرسلت إلى ابي‌بكر بعد وفاة رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ و سالته أن يقسم لها ميراثها مما ترك ممّا أفآء اللّه عليه، و كانت تطلب نصيبها ممّا ترك رسول اللّه من خيبر وفدك، فقال لها ابوبكر: إنّ رسول اللّه [ب ـ ۲۰] ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ قال: لانورّث ما تركنا صدقة، و أبىٰ أبوبكر عليها أن يدفع إليها شيئاً من ذلك! فغضبت فاطمة بنت رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ على أبى‌بكر، فهجرت أبابكر فلم تزل مهاجرته حتّى تُوُفيَّتْ، و لم تكلّمه حتّى تُوفيّت، و عاشت بعد رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ ستّة أشهر، فلمّا توفيّت دفنها زوجها عليّ ليلاً، و لم يؤذن بها أبابكر[۱]، و صلّى عليها، و كان لعلي من الناس وجه حياة فاطمة؛ فلمّا تُوفّيت استنكر عليٌّ وجوه الناس فلم ير[۲] مدفعاً و بدّاً من مصالحة أبي‌بكر و مبايعته؛ و لم يكن يبايع تلك الأشهر. فأرسل إلى ابى‌بكر أن ائتمنا ولا يأتنا أحدٌ معك، كراهيةً لحضور عمر.

فقال عمر: واللّه! لاتدخل عليهم وحدك. فقال أبوبكر: و ما عسيتم[۳] أن يفعلوا بي، واللّه! لآتينّهم، فدخل عليهم أبوبكر، فقال عليّ ـ عليه‌السّلام ـ لأبي بكر: واللّه! يا أبابكر لم يكن مَوْجِدَتُنا عليك إنكاراً لفضل ذي فضلٍ، ولاطمعاً في حقّ ذي حقٍ ولانِفاسةً[۴] على أحد خيراً، ساقه اللّه إليه، و لكنّك يا أبابكر استبددتَ علينا بالأمر، وكنّا نرى أنّ لنا في هذا الأمر حقّا[۵]، و لقرابتنا من رسول اللّه نصيباً، فاستأثرت بحقّنا علينا و قطعت نصيبنا [الف ـ ۲۱] من رسول اللّه. و كان يذكر منزلته و قرابته من رسول اللّه حتّى[۶] فاضت عينا أبي‌بكر، اتّفقا على أن يكون موعدهما العشيّة للبيعة[۷]، ثمّ بدا لأبى‌بكر[۸]؛ فلمّا صلّى الظهر رقىٰ على

---

۱ - خ: أبوبكر.

۲ - «فلم ير... الأشهر» لم توجد في المصدر.

۳ - هكذا في الأصل، و في المصدر: عسيتهم.

۴ - لم توجد في المصدر بهذه العبارات.

۵ - «لنا في هذاالأمر حقاً» ساقطة من المصدر.

۶ «فاستأثرت... حتّى» ساقطة فى المصدر.

۷ - «و اتفقا...»: نقل عن المصدر ملخّصاً.

۸ - «ثم... لابى‌بكر» ليست فى المصدر.

المنبر، فتشهّد و ذکر شأن عليّ و عذّره بالذي اعتذر إليه في تخلّفه عن البيعة[1]، و حضر عليّ ـ عليه‌السّلام ـ فتشهّد، و قال لم يَحْمِلنی علی ما صنعت نفاسةٌ علی أبی‌بكر ولا انكـارٌ لفضله فضّله اللّه به[2]، و لكنّا كنّا نری أنّ لنا في هذا الأمر نصيباً، فاستبدَ علينا، و استأثر بحقّنا[3] فوجدنا[4] في أنفسنا. فسُرّ بذلك المسلمون، و قالوا: أصبتَ، و كان المسلمون إلی عليّ قريباً حين راجع الأمر المعروف.» هذا ما رواه البخاريّ، و لم يذكر وقوع البيعة مـن عـليّ ـ عليه‌السّلام ـ لابي‌بكر أصلاً[5].

و فيما ذكره كفاية للمتدبّرين و استبصاراً للمتبصّرين، من أنّه لم يخرج إلاّ طفيفاً[6] من غزير[7]، و يسيراً من كثير، و ما خرّجه لم يُهمِل فيه مُسادَلة[8] الأستار و مكاتمة الأسرار[9].

و روی مسلم فی صحيحه فيما أخرجه من حديث مالك بن أُوس في قصّة عليّ ـ عليه‌السّلام ـ و العبّاس، و الحديث مشهور أنّ عمر بن الخطاب قال لهما: «إنّكما جئتما أبابكر فرأيتماه كاذباً آثماً عاذراً خائناً»[10].

و في صحاحهم السنّة و مصابيحهم و مشكوتهم و أُصولهم المعروفة عن النبيّ ـ صلّی اللّه عليه و آله و سلّم ـ أنّه قال: «ستكون بعدی اَثْرَةٌ.»[11] [ب ـ ۲۱]. و أنّه ـ صلّی اللّه

---

۱ - في المصدر: و تخلّفه... و عذّره...
۲ - فی المصدر بعبارات آخر.
۳ - «و استأثر بحقنا» ليست في المصدر.
۴ - فوجدنا: من الموجدة، بمعنی الغضب. (منه).
۵ - راجع: «الصحيح» للبخاري، غزوة خيبر، ج ۵ / ۲۵۲ ح ۷۰۴ و كتاب فرض الخمس، ج ۲ / ۵۰۶، ۵۰۳.
۶ - طفيف: قليل، حقير.
۷ - الغزير: الكثير من كلّ شيء.
۸ - مسادلة: أسدل الستر أی أرسل أستار ظلمته.
۹- و لتفصيل هذه المسائل فليراجع: «السبعة من السلف»، ص ۱۹، بمصادر متعددة و حكايات متلوّنة.
۱۰- «الصحيح» لمسلم، تصحيح محمد فؤاد عبدالباقی، ج ۳ / ۱۳۷۹، ح ۱۷۵۷ و فيه: «غادراً» و بعده: واللّه يعلم انه لصادق بارّ راشد تابع للحق ...
۱۱ - راجع: «الصحيح» للبخاری، كتاب الأحكام، باب ما يكره من الحرص علی الامارة، ج ۹ / ۷۰۴، «السنن» للنسائي، ج ۸ / ۲۲۵ آداب القضاء و ج ۷ / ۱۶۲ كتاب البيعة، «المسند» لأحمد، ج ۲ / ۴۴۸ و «السنن» لابن مالك جزء ۷، ص ۱۶۲.

عليه و آله و سلّم ـ قال للاصحاب: «إنّكم ستحرصون على الإمارة، و ستكون ندامةً يوم القيمة؛ فنعمت المرضعة و بئست الفاطمة[1]».

و إنّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ قال لكعب بن عجرة: «أُعيذك باللّه من إمارة السفهآء، قال: و ما ذاك يا رسول اللّه؟ قال أمراء سيكونون من بعدي، من دخل عليهم فصدّقهم بكذبهم و أعانهم على ظلمهم فليسوا منّي و لست منهم؛ و لن يردوا علىّ الحوض، و من لم يدخل عليهم و لم يُصدِّقهم بكذبهم و لم يُعنهم على ظلمهم فأُولئك منّي و أنا منهم، و اولئك يردون علىّ الحوض[2]».

و إنّ اباذر قال: «قال رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: كيف أنتم و أئمة من بعدي يستأثرون بهذا الفيء؟ قلت: على عاتقي، أمّا والذى بعثك بالحقّ أضع سيفي على عاتقى، ثمّ أضرب به حتّى ألقاك! قال: أوَلا أدُلّكَ على خيرٍ من ذلك، تصبر حتّى تلقاني[3]».

و بالجملة المخرجات في هذا الباب غير مُحصاة، ولا مشكوك في صحّتها بالنقل المتواتر، فما لكم لاتنصرون يا اولى الأبصار!.

تذييــــل

هل بلغك أنّ [الف ـ ۲۲] لُمّةً[4] من علماء العامّة ضاق عليهم المخرج من النقل المتواتر عنه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ، أنّ القائم بالأمر بعده إثنا عشر خليفة، و إن هم إلاّ أئمّة الشيعة الامامية، فحاولوا الفصية[5] عنه بأنّ المراد الخلفاء من بعده إلى عمر بن عبدالعزيز، فبه يتمّ الإثنا عشر. أمّا كان لك أن تقول لهؤلاء السفهاء يا قوم! ما اتيتم به

---

۱ - راجع: «الجامع» للترمذى، كتاب الفتن، ج ۴/۴۸۲ ح ۲۱۸۹ و«مصابيح السنة»، ج ۳ ح ۲۷۷۲.
۲ - راجع: «مصابيح السنة»، ج ۳ / ۱٦ ح ۲۷۹۱.
۳ - راجع: «مصابيح السنّة»، ج ۳ / ۱۹ ح ۲۸۰۰ و «المسند» لأحمد ج ۵ / ۱۸۰.
۴ - اللّمة: الجماعة.
۵ - الفصية: التخلُّص من خير أو شر.

لايستحقّ الإصغاء اليه ولا الاشتغال بردّه، أمّا أوّلاً: فلأنّ الاحاديث المتواترة[1] ناطقةٌ باستمرار الأمر في الاثنى عشر إلى آخر الدهر، و قيام الأمر بهم إلى أن يقوم الساعة. و أمّا ثانياً: فلأنّ حديث نعسة[2] النبيّ - صلّى اللّه عليه و آله و سلّم - و رؤياه فيها أن رجالاً من اُمّته يَنْزُون[3] على منبره من بعده نَزْوَ القردة، يردّون الناس على أعقابهم القهقرى، ثابتُ الصّحة، متواتر النقل عند الفريقين، و قوله سبحانه في التنزيل الكريم: ﴿وَ مَا جَعَلْنَا ٱلرُّؤْيَا ٱلَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِلنَّاسِ[4]﴾ و الشجرة الملعونة فى القرآن مفسَّر بذلك. و الشجرة الملعونة ببني اميّة، أمّا من طريق اهل البيت - عليهمالسّلام - فقد ثبت لدى الخاصّة من طرق غير المحصورة[5].

و أمّا طريق الجمهور فقد رواه علّامة زمخشرهم في «الكشاف» قال: «[و] قيل: هي رؤياه أنّه سيدخل مكّة. و قيل: رأى في المنام أنّ ولد الحكم يتداولون منبره كما يتداول [ب - ٢٢] الصبيان الكرة[6].» فقال الشارحون الولد هيهنا للجنس، أى اولاد الحكم، يعنى: نوافل الحَكَم، و هو الجدّ الأعلى لمعاوية و يزيد، و فعلهم بالحسن والحسين تعبير هذه الرؤيا.

قال علاّمتهم الاعرج النيسابوري في تفسيره: «الثّالث من الأقوال قول سعيد بن المسيّب و ابن عبّاس في رواية عطاء، أنّ رسول اللّه - صلّى اللّه عليه و آله و سلّم - رأى بني اميّة ينزون على منبره نزو القردة، فساءه ذلك.» و قال في بيان الشجرة الملعونة عن ابن عباس: «الشجرة الملعونة بنو اُميّة[7]».

و قال إمامهم الرازي في «التفسير الكبير»: «القول الثالث في الرؤيا: قال سعيد بن

---

١ - راجع: كتاب «العوالم» ج (٣/١٥)، النصوص على الأئمّة الاثنى عشر لتفصيل الطرق الخاصة والعامّة.
٢ - النعسة: نعس الرجل أى أخذته فترة في حواسه فقارب النوم.
٣ - ينزون: - عليه أى يوقعون عليه و يوطئونه.
٤ - الاسراء، ٦٠.
٥ - راجع: «نور الثقلين»، ج ٣ / ١٨٢ - ١٧٩ نقلاً من عدّة مصادرنا و «السبعة من السلف»، ص ٢٠٦ - ٢٠٩.
٦ - المصدر، ج ٢ / ٦٧٦.
٧ - «تفسير النيشابورى»، الطبع الحجرى، ج ٢٠/٥٧.

المسيّب رأى رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ بني أُميّة ينزون على منبره نَـزو القردة، فساءه ذلك. و هذا قول ابن عبّاس في رواية عطاء؛ و الإشكال المذكور عائد فيه؛ لأنّ هذه الآية مكيّة و ماكان لرسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سـلّم ـ بـمكة مـنبر، ويمكن أن يجاب عنه: بأنّه لايبعد أن يرى بمكة أنّ له بالمدينة منبراً يتداوله بنـو اميّة.» ثمّ قال: «القول الثاني في الشجرة الملعونة: قال ابن عبّاس: الشجرة الملعونة في القرآن المراد بها بنو أُميّة الحكم بن أبي العاص و وُلده، قال: رأى رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله وسلّم ـ في المنام أن وُلد مروان يتداولون منبره، فقصّ رؤياه على أبي بكر و عمر، و قد خلا في بيته معهما، فلمّا تفرّقوا سمع رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ الحَكَم يُخبر برؤيا رسول اللّه، فاشتدّ ذلك عليه و اتّهم عمر في افشاء سرّه، ثمّ ظهر أن الحَكَم كان يتسمّع [الف ـ ٢٣] إليهم، فنفاه رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ. و ممّا يؤكّد هذا التأويل قول عايشة لمروان: لعن اللّه أباك و أنت في صلبه، فأنت فَضَض[١] من لعنةاللّه[٢].» انتهى ما قاله في تفسير هذه الآية بعبارته.

ثم قال في تفسير سورة القدر في قوله تعالى ﴿لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ اَلْف شَـهْرٍ[٣]﴾: «روى القاسم بن فضل عن عيسى بن مازن قال: قلت للحسن يا مسوّد وجوه المسلمين! عمدت إلى هذا الرجل فبايعت مَعْدِله[٤]، يعني: معاوية، فقال: إنّ رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ أُرِى في منامه بني أُميّة يطؤون منبره واحداً[٥] بعد واحد، و في رواية: ينزون

١- فَضَضٌ بضادين المعجمتين بعد الفآء المفتوحة و بالتحريك، رَوَوْه في صحاحهم و أورده علاّمة زمخشر في «الكشاف» و فى «الفائق» [ج ٣/٣٠٣] قال ابن الاثير فى «النهاية» [ج ٣/٤٥٤]: «حديث عايشة، قالت لمروان: إنّ النبيّ لعن اباك (و انت فى صلبه) فانتَ فَضَضٌ من لعنةاللّه. أى قطعة و طآئفة منها، ورواه بعضهم. و فظاظةٌ من لعنةاللّه، بظآءين من الفظيظ، و هو مآء الكَرش، و انكره الخطابيّ. و قال الزمخشريّ افتظظت الكرِش [إذا] اعتصرت مآءَها، كانّه عُصارة من اللّعنة، أو فُعالة من الفظيظ، مآء الفحل: أى نُطفَةٌ من اللعنة». انتهى كلامه.(منه).

٢ - «التفسير الكبير»، ج ٢٠/٢٣٦.

٣ - القدر، ٢.

٤ - معدله: طريقه.

٥ - في نسخة المؤلف: واحدٌ.

على منبره نزو القردة، فشقّ ذلک عليه، فأنزل اللّه تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ[١]﴾ إلى قوله: ﴿خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾. يعنى: ملک بنى اميّة. قال القاسم: فحسبنا ملک بنى اميّة فإذاً هو ألف شهر. طعن القاضي[٢] في هذا الوجه، فقال: ما ذكر من ألف شهر ليست في أيّام بني أُميّة؛ لانّه تعالى لايذكر فضلها بذكر ألف شهر مذمومة، و أيّام بني أُمّية مذمومة. اعلم أنّ هذا الظنّ باطل؛ لأنّ ايّام بني أُميّة كانت أيّاماً عظيمة بحسب السعادات الدنيويّة، فلا يمتنع أن يقول اللّه تعالى: إنّي اعطيتک ليلة هي في السعادات الدينيّة أفضل من تلک الأيّام في السعادات الدنيويّة.» انتهى[٣] كلامه بألفاظه.

و قال نحريرهم البيضاويّ في تفسيره، «أنوار التنزيل»: «و قيل رأى - صلّى اللّه عليه و آله و سلّم - قوماً من بنى امية يرقون منبره وينزون عليه نزو القردة، فقال: هو[٤] حظّهم من الدنيا يعطونها[٥] بإسلامهم. و على هذا كان المراد بقوله ﴿إِلاَّ فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾، ما حدثت[٦] في أيّامهم ﴿وَٱلشَّجَرَةَ ٱلْمَلْعُونَةَ فِي ٱلْقُرْآنِ[٧]﴾ عطف على الرؤيا» ثمّ قال: «و قد أُوِّلَتْ بالشيطان و أبي جهل و الحكم بن أبى العاص.[٨]» انتهى قوله.

قال أمين الدّين، ثقةالإسلام، أبوعلى الطبرسيّ - حفظهاللّه تعالى برحمته - في «مجمع البيان» و «جوامع الجامع» و«ثالثها» أى ثالث الاقوال إنّ ذلک رؤيا رأها النبي - صلّى اللّه عليه و آله - فى منامه أنّ قروداً تصعد منبره [ب - ٢٣] و تنزل؛ فساءه ذلک، واغتمّ به. رواه سهل بن سعيد عن أبيه أنّ النبي - صلّى اللّه عليه و آله - رأى ذلک و قال: إنّه - عليهالسّلام - لم يسمع[٩] بعد ذلک ضاحكاً حتّى مات، و رواه سعيد بن يسار، و هو

---

١ - القدر، ١.
٢ - في هامش بعض النسخ: هو الباقلاني.
٣ - «التفسير الكبير»، ج ٣١/٣٢.
٤ - في المصدر: هذا.
٥ - هكذا في الاصل، و في المصدر: يعطونه.
٦ - في المصدر: ما حدث.
٧ - الأسراء، ٦٠.
٨ - «انوار التنزيل»، ج ٥٩٠/٢.
٩ - خم: لم يستجمع.

المرويّ عن أبي جعفر و أبي عبدالله ـ عليهماالسّلام ـ و قالوا [على هذا التأويل] إنّ الشجرة الملعونة في القرآن هي بنو اُميّة، أخبره الله سبحانه بتغلّبهم على مقامه، و قتلهم ذريته. روى عن المنهال بن عمر، و قال: دخلت علي بن الحسين ـ عليهماالسّلام ـ فقلت له: كيف أصبحت يابن بنت رسول الله!؟ فقال أصبحنا والله بمنزلة بني اسرائيل من آل فرعون، يذبّحون أبناءهم و يستحيون نساءهم، و أصبح خير البرية بعد رسولِ الله يُلْعَنْ على المنابر، و أصبح من يحبّنا منقوصاً حقّه، بحبّه ايّانا! و قيل للحسين: يا اباسعيد قُتل الحسينُ بن علي ـ عليهماالسّلام ـ فبكىٰ حتّى اختلج جبيناه. ثمّ قال و أذُلّاه لامّة، قُتل ابنُ دَعِيّها ابن نبيّها[1].»انتهى ما قاله.

قلت: و حديث المنام ناصّ بمنطوقه على أنّ دين الإسلام بعد رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله و سلّم ـ لم يكن تدور رحاه إلاّ مدّة تُمكّن أميرالمؤمنين ـ عليه‌السّلام ـ من خلافة، و لقد أوضحنا ذلك في معلّقاتنا على «الصحيفة الكريمة السجاديّة[2]»

و بالجملة إذاكان الأمر على هذا السبيل فكيف يستصحّ [الف ـ ۲۴] ذو حظّ مّا من الاسلام، و ذو قسط مّا من البصيرة أن تكون بنو اُميّة و هم القرود و الشجرة الملعونة من أئمّة الدّين بعد رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله و سلّم ـ النازلين منزلة القائمين مقامه.

و أمّا ثالثاً: فلانّ من الخلفاء المستكمل بهم نصاب العدد الى عمر بن عبدالعزيز يزيد بن معاوية بن أبي سفيان الأمويّ و مروان بن الحكم بن أبي العاص بن اُميّة بن عبدالشّمس مناف. فأمّا يزيد فمن أشقى المقرّبين في أصفاد اللعن، و أخرى المقمحين بأغلال العذاب الشديد. و أمّا مروان فقدكان يقال له الطريد بن الطريد لماكان قد طرد رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله و سلّم ـ و نفاه الى الطائف، و قيل: طرد و نفاه الى الربذة، ثمّ إلى الطائف، فأرجعهما عثمان إلى المدينة و أهله، و نفى أباذر ـ رضى الله عنه ـ إلى الربذة. و من المتّفق على صحّته أنّ رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله و سلّم ـ لعنهما وسمّاهما الوزغ بن الوزغ و الملعون بن الملعون.

---

۱ - «مجمع البيان»، ج ۴۳۴/۳.
۲ - .

قال شيخهم الحافظ الفقيه الدميري الشافعيّ في موضعين من كتاب «حيوة الحيوان»: «روى الحاكم في كتاب الفتن و الملاحم من «المستدرك» عن عبدالرحمن بن عوف، أنّه قال كان لايولد لأحد مولود الاّ أتِی به إلى النبيّ - صلّى اللّه عليه و آله و سلّم - فيدعو له، فأُدخِلَ[1] عليه مروان بن الحكم، فقال هو [ب - ٢٤] الوزغ بن الوزغ، الملعون بن الملعون، ثمّ قال صحيح الإسناد، و روى بعده بيسير عن محمّد بن زياد قال: لمّا بايع معاوية لإبنه يزيد قال مروان: سنة أبي‌بكر و عمر. فقال عبدالرحمن أبی‌بكر سنّة هرقل وقيصر. فقال له مروان: أنت الّذی أنزل اللّه تعالى فيك ﴿وَٱلَّذِي قَالَ لِوَٰلِدَيۡهِ أُفّٖ لَّكُمَآ﴾[2] فبلغ ذلك عايشة فقالت: كذب واللّه ما هو به! و لكنّ رسول اللّه - صلّى اللّه عليه و آله وسلّم - لعن أبا مروان و مروان في صلبه، ثمّ روى الحاكم عن عمرو بن مرّة الجهنّي، وكانت له صحبة - رضى اللّه عنه - قال: إنّ الحكم بن أبي العاص استأذن على النبي[3] - صلّى اللّه عليه و آله - نعرّف صوته، فقال - صلّى اللّه عليه و آله و سلّم -إيذنوا له، لعنةاللّه تعالى عليه و على من يخرج من صلبه إلاّ المؤمن منهم، و قليل ما هم يشرفون[4] في الدنيا ويضعون في الآخرة ذَووا مكر و خديعة، يُعطَون في الدنيا، و ما لهم في الآخرة من خلاق[5]».

و من بعده عبدالملك بن مروان الجائر الظلوم الغشوم المقدام على سفك الدماء، و كلّ من عمّاله كالحجّاج بن يوسف و أُخيه، و الملهّب و أبي صغره و غيرهم كان يلقّب برشح الحجر لبخله، جاءته الخلافة و هو يقرأ في المصحف فطبّقه و قال: هذا فراق بيني وبينك.[6]

و من بعده الوليد بن عبدالملك، و قد روى عن [الف - ٢٥] عمر بن عبدالعزيز

---

١ - في المصدر: فدخل.
٢ - الأحقاف، ١٧.
٣ - في المصدر: على الرسول.
۴ - فی المصدر: يشرخون.
۵ - «حيوة الحيوان»، ج ۴۲۲/۲، مادّة «وزغ».
٦- اقتباس من «الكهف»، ٧٨.

قال لمّا الحدث الوليد ارتكض[1] في اكفانه و غُلّت يداه إلى عنقه، نستعيذ باللّه من عذاب اللّه.

فأمّا بعد عمر بن عبدالعزيز، فيزيد بن عبدالملک المعروف بالفاسق لمّا ولّی قال: خذوا بسيرة عمر بن عبدالعزيز، فسار بسيرته أربعين يوماً، فدخل عليه أربعون رجلاً من مشايخ دمشق و حلفوا بسيرته له أنّه ليس على الخليفة حساب ولاعقاب في الآخرة! وخدعوه بذلک، فانخدع لهم؛ و تولّع بالفجور و الفسوق، وكان ولده وليد بن يزيد أوغل منه في المعصية، فهمّ عمُّه هشام بن عبدالملک بقتله لاشتهاره بالفسق، و استخفافه بالدين، و انهماكه[2] في شرب الخمر، و تظاهره بالمعاصي، و مجاهرته بالكفر و الزندقة؛ ففرّ منه، و صار لايُقيم بأرضٍ خوفاً منه على نفسه، بويع له بالخلاف يوم موت هشام، وهو إذ ذاک بالبريّة فارّاً من مخافته، فنبذ[3] فی خلافته الآخرة وراء ظهره، و توغّل في الولوع بالمنكرات على شاكلة يزيد بن معاوية، و ركب شططا[4] حتّى أنّه واقع جارية و هو سكران، و جاءه المؤذّنون يؤذّنونه بالصلوة، فحلّف أن لايصلّي بالنّاس إلاّ هي، فلبست [ب - ٢٥] ثيابه، و تنكّرت و صلّت بالمسلمين، و هي سَكرىٰ، متلطّخة[5] بالنجاسات على الجنابة. وحكى الأخباريّون و المورّخون أنّه اصطنع بركةً من خمر، وكان إذا طرب ألقى نفسه فيها، و يشرب منها حتّى يتبيّن النقص من أطرافها.

و حكى صاحب «الكشّاف» و الماوردى و الدميري أن الوليد تفأل يوماً في «المصحف» فخرج له قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَفْتَحُوا وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ[6]﴾ فمزّق «المصحف[7]» و أنشأ يقول:

---

١ - في نسخة المؤلّف و بعض النسخ: ارتكص، و لكن لم يستعمل في اللغة قطّ. ارتكض: تحرّک و اضطرب.

٢ - انهماک: انهمک في امر أى جدّ فيه ولجّ.

٣ - نبذ: طرح.

۴ - الشطط: الجور، الظلم، البعد عن الحقّ.

۵ - المتلطّخة: المتلوّثة.

٦ - ابراهيم، ١۵.

٧ - لم نعثر عليه في «الكشاف».

أتـوعد كـلّ جـبار عنيد فـما أنـا ذاك جـبّارٌ عـنيد
إذا ما جئتَ ربّك يومَ حشر فقل يـا ربّ مـزّقني الوليـدُ

فأجمع أهل دمشق على خلعه و قتله، فلمّا دخلوا عليه في قصره، يومٌ كيوم عثمان؛ فقتلوه و قطعوا رأسه و طِيفَ به في دمشق.

فانظروا معاشر العقلاء! هل يستحلّ ذو مسكة مّا أن يقال أنّ رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ يقول: «لايزال الاسلام عزيزاً والدّين قائماً، ما ولّيهم إثنا عشر رجلاً[١].» من أمثال هؤلاء الخلفآء من الشجرة المعلونة!؟

ثمّ إنّ المتتبّع المتمهّر[٢] إذا لطّف التدبّر، و دقّق التأمّل في تواتر الأخبار و تناقل الآثار بزغ[٣] له كفلق الصّبح، أنَّ حديث نزو القرود ليس يتخصّص بهؤلاء؛ بل إنّه مرتقٍ منهم إلى معاوية بن [الف ـ ٢٦] أبي سفيان، و هو الذي قد صحّ أنّ رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ دعا عليه في مواقع عديدة، منها ما في صحيح مسلم و ساير صحاحهم أنّه لمّا دعاه فقيل له: يا رسول اللّه! هو يأكل، قال ـ عليه‌السّلام ـ: «لا أشبع اللّه بطنه.[٤]» ثمّ منه إلى عثمان بن عفّان، و هما من الشجرة الأمويّة؛ ثـمّ إلى شيخى لصوص الخلافة، وامامى سُرّاق الإمامة؛ فمن المستبين أنّ فعلتهما الّتي فعلاها من بدو الأمر كانت كالبذور، و ما ترتّب عليها من بعد كالزروع لها.

و من ثمّ قال علاّمة تفتازانهم في «شرح المقاصد» بهذه العبارة: «إنّ ماوقع بين الصحابة من المشاجرات[٥] على الوجه المسطور في كتب التواريخ، و المذكور على السنة

---

١ - قد جاء هذا الحديث بطرق مختلفة و الفاظ متلوّنه من طريق الخاصة و العامة.
انظر: «الصحيح» لمسلم، ج ١٤٥٢/٣ ح ٦ كتاب العمارة، «العمدة»، ص ٤١٧، «مصابيح السنة»، ج ١٣٧/٤ ح ٤٦٨٠ و أيضاً كتاب «العوالم»، ج (٣/١٥)، ص ٩٥ - ١٠٠ من عدّة مصادرنا.

٢ - خ: المهر.

٣ - بزغ: طلع.

٤ - راجع: «الصحيح» لمسلم ج ٢٠١٠/٤ ح ٢٦٠٤، «المسند» للطيالسي ج ٣٥٩/١١ و «السبعة من السلف»، ص ١٨٣.

٥ - في المصدر: المحاربات.

الثقات يدلّ بظاهره على أنّ بعضهم قد جاوز[1] طريق الحقّ و بلغ حدّ الظّلم و الفسق؛ وكان الباعث له الحِقْدُ و العنادُ و الحسدُ و اللّدادُ و طلبُ الملك و الرياسةُ و الميلُ إلى اللّذات والشهوات؛ إذ ليس كلّ صحابيّ معصوماً، ولاكلُّ من لقى النبيّ بالخير موسوماً، إلاّ أنّ العلماء لحسن ظنّهم بأصحاب رسول اللّه - صلّى اللّه عليه و آله و سلّم - ذكروا محامل وتأويلات بما[2] يليق، و ذهبوا إلى أنّهم محفوظون عمّا يوجب التضليل و التفسيق [ب - ٢٦] صوناً لعقائد المسلمين عن الزيغ و الضلالة في حقّ كِبار الصحابة، سيّما المهاجرين منهم و الأنصار، و المبشّرين بالثواب في دار القرار.

و أمّا ما جرى بعدهم من الظلم على أهل بيت النبيّ - صلّى اللّه عليه و آله و سلّم - فمن الظهور بحيث لامجال للإخفاء، و من الشناعة بحيث لا اشتباه على الآراء تكاد تشهد به الجماد و العَجْماء[3]، و تبكى له الأرض و السماء، و تنهد منه الجبالُ، و تنشقّ له الصخور. و يبقى سوء عملهم على كرّ الشهور و مرّ الدهور .... أو رضى أو سعى، و لعذاب الاخرة أشدّ و أبقى.

فإن قيل: فمن علمآء المذهب مَن لم يجوّز اللّعن على يزيد مع علمهم بأنّه يستحقّ ما يربوا على ذلك و يزيد.

قلنا: تحامياً عن أن يرتقى إلى الأعلى فالأعلى، كما هو شعار الروافض على ما يروى في أدعيتهم و يجري في أنديتهم[4]؛ فرأى المعتنون بأمر الدين إلجام العوام بالكليّة طريقاً إلى الاقتصاد في الاعتقاد به[5] بحيث لاتزلّ الأقدام عن السواء، ولاتزلّ الأفهام بالأهواء؛ وإلا فَمَن الّذي يخفى عليه الجواز و الاستحقاق، وكيف لايقع عليهما الاتّفاق[6].» انتهت عبارته بالفاظها.

---

١ - خم: جاز عن، في المصدر: قد حاد عن.
٢ - في المصدر: بها.
٣ - العجماء: مؤنث الأعجم أى البهيمة.
۴ - أندية: مجلس القوم الذى يجتمعون فيه.
۵ - في المصدر: في الاعتقاد و بحيث.
٦ - راجع: «شرح المقاصد»، ج ٢/٢٢۴، ط مصر.

و من المستغرب [الف - ۲۷] من إمام أحبارهم و حِبْر أئمّتهم صاحب كتاب «الملل و النحل» محمّد بن عبدالكريم الشارستاني[۱] إذا نطقه اللّه الّذي أنطق كلّ شيء حيث قال في مقدمات كتابه،: «المقدّمة الثالثة فى بيان أوّل شبهة وقعت في الخليفة و من مصدرها فى الاوّل، و من مظهرها فى الآخر؛ اعلم أنّ أوّل شبهة وقعت في الخليفة شبهة إبليس - عليه‌اللّعنة - و مصدرها استبداده بالرأى في مقابلة النصّ، و اختياره الهوى في معارضة الأمر، و استكباره بالمادّة الّتى خُلق منها - و هي النّار - على مادّة آدم - عليه‌السّلام - و هى الطين. و انشعبت عن هذه الشبهة سبع شبهات، و سارت في الخليفة وسَرَتْ في أذهان الناس حتّى صارت مذاهب بدعةٍ و ضلالٍ، و تلك الشبهات مسطورة في شرح الأناجيل الاربعة: انجيل لوقا و مارقوس و يوحنّا و متّى، و مذكورةٌ في التورات متفرّقةً على شكل المناظرة بينه و بين الملائكة بعد الأمر بالسجود و الامتناع منه. و ذكر تلك السبع، و ما نشأت منها من الشبهات في ساير الأمم[۲]».

و قال: «إنّها بالنسبة إلى أنواع الضلالات كالبذور، و ترجع جملتها إلى إنكار الأمر بعد الاعتراف بالحقّ، و إلى[۳] الجنوح[۴] إلى الهوى في مقابلة النصّ.» و ختم الكلام بقوله: «قال - عليه‌السّلام - جملة لتسلُكُنّ سُبُلَ الأمم قبلكم حَذْوَ القُذَّةِ بالقُذّة[۵] و النعل بالنعل، حتّى لو دخلوا [ب - ۲۷] جُحر ضَبّ[۶] لدخلتموه.»

ثم قال: «المقدّمة الرابعة فى بيان أوّل شبهة وقعت فى الملّة الاسلامية و كيف انشعابها، و من مصدرها و من مظهرها؛ و كما قرّرنا أنّ الشبهات التي وقعت في آخر الزمان هي بعينها تلك الشبهات التي وقعت في أوّل الزمان كذلك؛ يمكن أن يُقرّر في كلّ

---

۱ - قد اشتهر الشهرستانيّ نسبة إلى «شهرستان» اصفهان، و الصحيح: الشارستانيّ نسبة إلى شارستان نيشابور! (منه).

۲ - «الملل و النحل»، ج ۲۳/۱.

۳ - كذا.

۴ - الجنوح: الاقبال.

۵ - قال ابن الاثير في «النهاية (ج ۲۸/۴): «أى كما تقدّر كل واحدة منهما على قدر صاحبتها تُقطع، ويُضرب مثلاً فلشيئين يستويان ولايتفاوتان». القذة: ريش السهم.

۶ - الضبّ: حيوان من الزحافات شبيه بالحرذون.

زمان نبيّ و دور كلّ صاحب ملّة و شريعة؛ إنّ شبهات أُمّته في آخر زمانه ناشئة من شبهات خُصمآء أوّل زمانه من الكفّار و المنافقين ـ و اكثرها من المنافقين ـ و إن خفى علينا ذلك في الأُمم السالفة لتمادي الزمان؛ فلم يخف من هذه الأُمّة أنّ شبهاتها كلّها نشأت من شبهات منافقي زمن النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ إذ لم يرضوا بحكمه فيما كان يأمر و ينهىٰ؛ و شرعوا فيما لامشرع فيه للفكر ولامَسْرى، و سألوا عمّا مُنعوا من الخوض فيه و السؤال عنه، و جادلوا بالباطل فيما لايجوز الجدال فيه؛ فهذا ماكان في زمانه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ و هو على شوكته و قوّته و صحّة بدنه؛ و المنافقون يخادعون، فيظهرون الإسلام و يُبطِنون النفاق، و إنّما يظهر نفاقهم في كل وقت بالاعتراض على حركات النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ و سكناته، فصارت الاعتراضات كالبذور، وظهرت منها الشبهاتُ كالزوع؛ فاوّل تنازع وقع في مرضه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ فيما رواه الإمام [الف ـ ٢٨] أبو عبداللّه محمّد بن اسماعيل البخاريّ بإسناده عن عبداللّه بن عبّاس ـ رضى اللّه عنه ـ قال: لمّا اشتدّ بالنبيّ مرضه الّذي توفّىٰ فيه، قال: ائتوني بدوات وقرطاس[١]، أكتب لكم كتاباً لاتضلّوا بعدي، فقال عمر: إنّ رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ قد[٢] غلبه الوجع، حسبنا كتاب اللّه وكثُر اللغَطُ، فقال النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ قوموا عنّي لاينبغي عندي التنازع. قال ابن عباس: الرزيّة كلّ الرزيّة ما حال بيننا وبين كتاب رسول اللّه[٣].» انتهى كلامه بالفاظه[٤].

و في كلام إمامهم الأمدي أعلى مضاهاة[٥] ذلك. و نحن نقول: إنّ من تلك الاعتراضات و الشبهات ما في صحيحى البخاري و مسلم و سائر صحاحهم و اُصولهم بما

---

١ - في البخارى: ائتونى بكتاب.
٢ - «قد» ليس فى أصل المصدر.
٣ - راجع: «الصحيح» للبخارى، كتاب العلم، باب كتابة العلم، ج ١٢٠/١ ح ١١٢ و كتاب المرضىٰ و العلل، باب قول المريض ج ٢٢٥/٧ ح ٥٧٤. و أيضاً انظر: «السبعة من السلف»، ص ٤٩-٥٦ بمصادر عديدة.
٤ «الملل و النحل»، ج ٢٠/١.
٥ - المضاهاة: المشاكلة و المشابهة.

صدر عن عمر في صلح الحديبيّة[1]، و ما صدر عنه في التمتّع فی حجّة الوداع.

و روى البلاذريّ أنّه لما قتل ذبيح‌اللّه الحسين بن علی - عليهماالسّلام -، كتب عبداللّه بن عمر إلى يزيد بن معوية، أمّا بعد فقد عظمت الرزيّة و جلّت المصيبة، و حدث في الاسلام حدث عظيم، ولايوم كيوم الحسين - عليه‌السّلام - فكتب اليه[2] يزيد، أمّا بعد يا أحمق! فإنّا جئنا إلى بيوت مُنجّدة[3] و فُرُش ممهّدةٍ و وسائد[4] منضّدة، فقاتلنا عنها، فإن يكن الحقّ لنا فعن حقّنا قاتلنا، و إن يكن الحقّ لغيرنا فأبوك أوّل من سنّ هذا و ابتزّ[5] واستأثر [ب - ٢٨] بالحقّ على أهله[6]».

و من هنالك قيل قتل الحسين يوم السّقيفة، و قيل بأسياف ذلك البغی أوّل سلّها أصيب عليٌ لابسيف ابن ملجم.

و ممّا يشدّ أعضاد إدخالهم .... في رؤياه - صلّى اللّه عليه و آله وسلّم - ما رواه علاّمة زمخشرهم في «الكشّاف» في الحديث الذی أسرّه النبيّ - صلّى اللّه عليه و آله و سلّم - إلى بعض أزواجه، و استكتمها إيّاه فافشت عليه سرّه، إنّه قال - صلّى اللّه عليه و آله و سلّم - لحفصة: إنّ أبابكر و أباك عمر يملكان أمر اُمّتی بعدي و قال لها: اكتمي عليّ، فأفشت على رسول اللّه - صلّى اللّه عليه و آله و سلّم - سرّه و اُخبرت بذلك عايشة و كانتا متصادقتين، فانبأ اللّه تعالى نبيّه و اطّلعه على ما فرط منها من النظائر عليه، وأنزل عليه سورة التحريم، و ما فيها من أشدّ التغليظ على حفصة و عايشة في الوعيد، فعابتها - صلّى اللّه عليه و آله و سلّم - على ذلك و طلّقها، فقال أبوها عمر: «لو كان في آل خطّاب خير لما طلّقك[7]». و كذلك في «التفسير الكبير» لإمامهم الرازي[8].

---

١ - لتفصيل هذا المقال فليراجع: «السبعة من السلف»، ص ۴۹-۱۱۴.
٢ - خ: فكتب في جوابه.
٣ - المنجّدة: المجربّة.
۴ - الوسائد: جمع الوسادة أی المخدّة.
۵ - ابتزّ: - منه الشیء أی استلبه بحيلة.
٦ - لم نعثر عليه في القسم المطبوع من «أنساب الأشراف».
٧ - راجع: «الكشاف»، سورة التحريم، ج ۵٦٦/۴-۵٦٢.
٨ - «التفسير الكبير»، ج ۴۳/۳۰.

و قال ثقة‌الإسلام أبوعلي الطبرسيّ من أصحابنا في تفسيرَيه «مجمع البيان» و«جوامع الجامع» [الف - ۲۹] ﴿وَ إِذْ أَسَرَّ ٱلنَّبِيُّ إِلى بَعْضِ أَزْواجِهِ حَدِيثاً﴾[۱] «يعني حفصة، عن الزجاج قال: و لمّا حرّم مارية القبطيّة أخبر حفصة أنّه يملك من بعده أبوبكر و عمر.» ثمّ قال: «و قريب من ذلک ما رواه العيّاشي بإسناده عن عبدالله بن عطاء المكّي عن أبي جعفر - عليه‌السّلام - إلاّ أنّه زاد في ذلک أنّ كلّ واحدة منهما حدّثت أباها بذلک.»[۲].

قلت: و من نوادر الغرائب أنّ في هذا الباب أفشت حفصة على رسول الله - صلّى الله عليه و آله - سرَّه في أمر أبي بكر و عمر، و أبوها عمر أفشى عليه - صلّى الله عليه و آله و سلّم - سرَّه في أمر مروان و بينه من الشجرة الملعونة الأمويّة على ما قد سبق. ثمّ إنّ من لطائف أسرار التنزيل الكريم قوله جلّ سلطانه ﴿إِنْ تَتُوبا﴾ خطاب لحفصة و عايشة على طريق الالتفات، ليكون أبلغ في معاتبتهما ؛ ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُما﴾ مالت عن طريقة الايمان.

و قرأ ابن مسعود فقد زاغت ﴿وَ إِنْ تَظاهَرا عَلَيْه﴾ و إن تتعاونا على النبيّ - صلّى الله عليه - بالاذاة[۳] و الإفراط فيما يسوءه و قُرئ تظّاهرا و تتظاهرا و تظهّرا ﴿فإِنَّ ٱللّٰهَ هُوَ مَوْلاهُ﴾ الذى يتولى حفظه و حياطته و نصرته ﴿وَ جِبْرِيلُ﴾ أيضاً معين له و ناصر [ب - ۲۹] يحفظه ﴿و صٰالِحُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾.

في «الكشّاف»: «عن ابن عباس لم أزل حريصاً على أن أسأل عمر بن خطاب عنهما حتّى حجّ، و حججتُ معه؛ فلمّا كان ببعض الطريق عدل و عدلت معه بالإدواة[۴]، فسكبت المآء على يده فتوضّأ، فقلت له: مَن المرأتان اللّتان تظاهرتا على رسول الله فقال -

---

۱ - التحريم، ۳.

۲- «مجمع البيان»، ج ۳۱۴/۵ و «جوامع الجامع»، ص.

۳ - الاذاة: يقال آذيتَ فلاناً تؤذيه أذيّةً، و اَذاةً و أذىً؛ ولانقل إيذاءً، فإنّه غلط. ذكر ذلک أئمّة علوم اللسان و الحذّاق المراجيح - [كذا] - في العربية. (منه).

۴ - الإدواة: إناء صغير من الجلد.

عليه‌السّلام - عجبا يا ابن عبّاس كانّه كره ما سالته عنه، ثمّ قال: هما حفصة و عايشة[1].» وكذلك أورده البخاري في صحيحه[2].

و في «مجمع البيان»: «وردت الرواية من الخاص و العام، أنّ المراد بصالح المؤمنين: أميرالمؤمنين عليّ - عليه‌السّلام -، و هو قول مجاهد. و في كتاب «شواهد التنزيل[3]» بالإسناد عن سدير الصيرفي عن أبي جعفر - عليه‌السّلام -: «قال لقد عرّف رسول اللّه - صلّى اللّه عليه و سلّم - علياً - عليه‌السّلام - أصحابه مرّتين، أمّا مرة فحيث قال: «من كنت مولاه فعليّ مولاه»، و امّا الثانية: فحيث نزلت ﴿فإنّ اللّه هو مولاه و جبريل و صالح المؤمنين[4]﴾ أخذ رسول اللّه - صلّى اللّه عليه و آله و سلّم - بيد عليّ فقال أيّها الناس هذا صالح المؤمنين».

و قالت أسمآء بنت [الف - ۳۰] عميس[5] سمعت النبيّ - صلّى اللّه عليه و آله و سلّم - يقول: «و صالح المؤمنين عليّ بن ابيطالب». ﴿و الملائكة بعد ذلك[6]﴾ أي بعد اللّه و جبريل و صالح المؤمنين»[7] ﴿ظهير[8]﴾ أي: فوج مظاهر له، كأنّهم يد واحدة على من يعاديه، فهذا من الواحد الّذى يؤدّي معنى الجمع كقوله سبحانه: ﴿و حسن أولئك رفيقا[9]﴾ ثمّ إنّ اللّه سبحانه ضرب هنالك لهما مثلين في مطاوى ما تضمّناه من أسرار البلاغة ما لا يبلغه إحصاء الأنظار البالغة».

و لقد صحّ في باب الحشر من مشكاتهم و من مصابيحهم و في مواضع و أبواب من صحيحى بخاريّهم و مسلمهم و في ساير صحاحهم و أصولهم عن ابن عبّاس - رضى

---

۱ - «الكشاف»، ج ۵۶۶/۴.
۲ - «الصحيح» للبخاري، كتاب التفسير، سورة التحريم، ج ۵۴۳/۶ ح ۱۳۳۹.
۳ - «شواهد التنزيل»، ج ۲۶۳/۲ ح ۹۹۶.
۴ - التحريم، ۴.
۵ - راجع «شواهد التنزيل»: ج ۲۵۷/۲-۲۵۶ ح ۹۸۶-۹۸۲.
۶ - التحريم، ۴.
۷- راجع: «مجمع البيان»، ج ۳۱۵/۵ - ۳۱۶.
۸ - التحريم، ۴.
۹ - النساء، ۶۹.

الله عنهما - عن النبيّ - صلّى الله عليه و آله و سلّم - إنّه قال لأصحابه: «انّكم محشورون حفاةً عراةً غرلاً[1] ثم قرأ﴿ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ [وَعْداً عَلَيْنَا] إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ[2]﴾ ألا! و إنّ أوّل من بكى يوم القيامة ابراهيم، و إنّ ناساً من أصحابي، و يؤخذ بهم ذات الشمال، فأقول: أصيحابي أصيحابي! فيقال: إنّك لاتدري ما أحدثوا بعدك! إنّهم لن يزالوا مرتدّين على أعقابهم مُذْ فارقْتَهم، فأقول [ب - ٣٠]كما قال العبد الصالح ﴿وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً مَادُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَ أَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيءٍ شَهِيدٌ[3]﴾[4].

و من طريق آخر: «سيُجاء برجالٍ من أصحابي فيؤخذ بهم ذات الشمال، فأقول يا ربّ أصحابي! فيقول: إنّك لاتدري ما أحدثوا بعدك، إنّهم لايزالون مرتدّين على أعقابهم منذُ فارقْتَهم[5]».

و من طريق آخر: «يرد عليّ يوم القيامة رهطٌ من أصحابي فيُحَلَّؤون عن الحوض، يا ربّ أصحابي! فيقول: إنّك لاعلم لك بما أحدثوا بعدك! إنّهم ارتدّوا على أدبارهم القهقرى[6]».

و من طريق آخر: «فيقال إنّهم كانوا يمشون بعدكَ القهقرى[7]».

قال ابن الاثير في «النهاية»: «فيحلّؤون عن الحوض، أى يصدّون عنه و يمنعون من وروده[8].» و قال: «يمشون بعدك القهقرى، قال الأزهريّ معناه ارتداد عمّا كانوا عليه، و قد قهقر و تقهقر و القهقرى مصدر. و منه قولهم رجع القهقرىٰ أى: رجع الرجوع الّذي

١- غرلاً:غير مختون،غملة:القلفة والجلدة التي تقطع في الختان.والمراد هيهنا:انهم يحشرون كما خلقوا.
٢ - الأنبياء، ١٠٤.
٣ - المائدة، ١١٨-١١٧.
٤ - راجع: «الصحيح» للبخاري كتاب الأنبياء، ج ٥٩٦/٤ ح ١٥٠٥ و «الصحيح» لمسلم، كتاب الجنة و صفة نعيمها، ج ١١٩٥/٤ و «مصابيح السنة»، ج ٣ ح ٤٢٨٧.
٥ - راجع: «الصحيح»، للبخاري، كتاب التفسير، سورة المائدة، ج ٣٩٠/٦ ح ١٠٥١ مع اختلاف يسير.
٦ - راجع: «الصحيح» للبخاري، الجزء الثامن، ص ١٢٠، ط مصر مكتبة عبدالحميد الحنفي، «العمدة»، ص ٤٦٨ نقلاً من «الجمع بين الصحيحين»، «جامع الاصول»، ج ١٢٢/١١.
٧ - راجع: المصدر الآتي.
٨ - «النهاية»، ج ٤٢١/١.

يُعرف بهذا الاسم: لأنّه ضرب من الرجوع[1]»[2].

و إذ قد استبان من تواتر هذه الأحاديث و تناقُل هذه الأخبار أنّ أصحاب رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ تقهقروا و نكبوا[3] عن السبيل من بعده، و تغلّبوا و استأثروا بالحقّ على أهله؛ فإذن قد استتبّ ما استصحّوه [الف ـ ٣١] و استثبتوا، و أطبقوا على روايته في مصابيحهم و مشكاتهم و صحيحيهم و سُننهم الأربعة و أُصولهم الجامعة عن أبي سعيد الخدري ـ رضى اللّه عنه ـ قال: قال رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «لَتَتَّبِعُنّ سننَ من قبلكم شبراً بشبرٍ و ذراعاً بذراعٍ، حتّى لو دخلوا حُجْرَ ضَبّ تَبِعتُموهم! قيل يا رسول اللّه! اليهود و النصارى؟ قال فَمَن؟[4]» و من طريق آخر إنّه ـ صلّى اللّه عليه و آله وسلّم ـ قال: «ستحذو أُمّتي حَذْوَ بني إسرائيل حَذْوَ النعل بالنعل، و حَذْوَ القذّة بالقذّة، حتّى لو دخلوا حُجْر ضبّ لدخلوا فيه[5]».

و إذ قد اعتلىٰ عرش هذا المقام و بلغ بِناحقُّ الكلام ذروةَ هذا السنام[6]، فلنرجع بإذن اللّه العزيز العليم إلى ما نحن في سبيله.

[تحليل مسألة البداء]

قال عروة الأسلام في الأوّلين و الآخرين، شيخ الدين و رئيس المحدّثين، أبو جعفر محمّد بن يعقوب بن اسحاق الكليني ـ رضوان اللّه تعالىٰ عليه ـ فی جامعه «الكافی» باب البداء، و مخرّجه فيه ستة عشر حديثاً، و نحن سنخرج انشاءاللّٰه العزيز وِرْداً ممّا يجب تخريجه أوّلاً، و من بعد ذلك نشرح ما خرّجه ثمّ نكّر، فنأتی بحقّ القول في شرح ما

١ - «النهاية»، ج ١٢٩/٤.

٢ - و لتفصيل مصادر هذا المبحث يراجع: «بحارالأنوار»، ج ٢٨/ ٢٢-٢٩، «جامع الأُصول»، ج ١١/ ١٢٠-١٢٢ و «العمدة»، ص ٤٦٦-٤٦٨.

٣ - نكب: عدل و تنحّى.

٤ - راجع: «بحارالانوار»، ج ٣٠/٢٨ نقلاً من «جامع الاصول»، ج ٤٠٩/١٠؛ «مشكاة المصابيح»، ص ٤٥٨ ط حيدرآباد، «الصحيح» لمسلم، كتاب العلم ج ٢٠٥٤/٤ و «الطرائف»، ص ٣٨٠.

٥ - «بحارالأنوار»، ج ٣٠/٢٨ نقلاً من الترمذي، «جامع الأُصول»، ج ٤٠٨/١٠.

٦ - السنام: حدبة في ظهر البعير.

خرّجناه باذن اللّه سبحانه.

و هذا الباب لعظيم جدواه في مذهب المعرفة و منهل الايمان، قَمِين[1] بِرَكْض[2] النظر في سبيل مغزاه، محقوق [ب - ۳۱] ببسط القول في تحصيل معناه، ردّاً على اليهود فى استنكارهم كتاب المحو و الاثبات في الاحكام التكوينيّة، و جواز النسخ و التبديل في احكام التشريعيّة، و ذبّاً عن حريم الدين، و دفعاً لطوارق الشّك عن سبيله من اعتراض المخالفين؛ فَلْنَبْذُل فيه المجهود ابتغاءً لوجه اللّه الكريم، مستوفقين من المهيمن الفيّاض الحقّ المبين.

فنقول البداء ممدود على وزن السمآء، و هو في اللّغة اسم لما ينشأ للمؤمن الرأى في أمر، و يظهر له من الصواب فيه، ولا يستعمل الفعل منه مفطوماً عن اللاّم الجارّة، وأصل ذلك من «البُدُّو» بمعنى الظهور؛ يقال: بدا الامر يبدو بُدُوّا أى ظهر؛ و بدا لفلان في هذا الأمر بداءٌ، أى نشأ و تجدّد له فيه رأى جديد يستصوبه؛ و فعل فلان كذا ثمّ بدا له، أى تجدّد و حدث له رأى بخلافه، و هو ذو بدواتٍ بالتاء، قاله الجوهرى في «الصحاح[3]» والفيروزآباديّ في«القاموس[4]» و صاحب «الكشّاف» في «أساس البلاغة[5]» و ذو بدوانٍ بالنون، قاله ابن الاثير في «النهاية[6]» لايزال يبدو له رأى جديد، و يظهر له أمر سانح، ولا يلزم ان يكون ذلك البتّة عن ندامة و تندّم [الف - ۳۲] عمّا فعله، بل قَدْ و قَدْ، و ربّما و ربّما، اذ يصحّ أن تختلف المصالح والآراء بحسب اختلاف الأوقات و الآونة، فلا يلزم أن لايكون بداءٌ الاّ بداء تندُّم.

و أمّا بحسب الاصطلاح فالبداء منزلته فى التكوين منزلة النسخ في التشريع، فما في الأمر التشريعي و الأحكام التشريعيّة التكليفيّة والوضعية المتعلّقة بأفعال المكلّفين نسخ،

۱- قمين: جدير.
۲- ركض: حركة.
۳ - «صحاح اللغة»، ج ۳۵/۱.
۴ - «قاموس اللغة»، ج ۸/۱.
۵ - «اساس البلاغة»، ص ۳۴.
۶ - «النهاية»، ج ۱۰۴/۱.

فهو[1] في الأمر التكويني و الإفاضات التكوينيّة في المعلومات الكونيّة و المكوّنات الزمانية بداء؛ فالنسخ كأنّه بدء تشريعيّ، و البداء كأنّه نسخ تكوينيّ، ولابداء في القضآء ولا بالنسبة الى جناب القدّوس الحقّ و المفارقات المحضة من ملائكته القدسيّة، ولافي متن الدهر الّذي هو ظرف الحصول القارّ، و الثبات الباتّ، و وعاء نظام الوجود كلّه؛ انّما البدآء في القدر و في امتداد الزمان الذي هو اُفق التقضّي و التجدّد، و ظرف السبق واللحوق و التدريج و التعاقب، و بالنسبة الى الكائنات الزمانيّة و الهويّات الهيولانيّة؛ وبالجملة بالنسبة إلى مَن في عالمى المكان و الزمان، و مَن في عوالم المادّة و أقاليم الطبيعة.

وكما حقيقة النسخ عند التحقيق انتهاء الحكم التشريعيّ و انقطاع استمراره لارفعه و ارتفاعه عن وعاء الواقع، فكذلك حقيقة البداء[2] عند الفحص البالغ و اللحاظ الغاير انبتات[3] استمرار الأمر التكوينيّ، و انتهاء اتّصال الافاضة و نفاد تمادي الفيضان في

١- كذا.

٢- اعلم يا صاحب البصيرة و طالب الحقيقة، إنّ تخصيص البداء و حكمه على الوجه المقصود في المقام بصورة تحديد زمان الكون و التكوين و تخصيص وقت الافاضة من كون تعميمه بحيث يعمّ صورة ارتفاع بعد تقديره فى اللوح و تصويره، و أن يكون حكمه و منزلته حكم النسخ المعروف في الأحكام التشريعيّة و منزلته، محلّ خطر خطير، و محل حذر حذير؛ بل التحقيق بالعكس كما رآه طائفة من المحقّقين كأنّه اولى و أقرب و أشبه و لعلّ البرهان تقوم عليه بعده، و ان تنزلنا عن هذا التخصيص فكان ذلك التعميم له محل وقيع و مجال وسيع و مشهد رفيع و منظر منيع.

فانّ الامر القدري و الحكم التكويني التدرّجى الواقع على حسب اختلاف القوىٰ و الاستعدادات طبيعية جارية على المجرى الطبيعي أو غير طبيعية غير جارية على مقتضى جريان الاُمور الطبيعية؛ و قد يجرى على مجرى العادة و مقتضى الطبيعة و قد يرتفع أثره بعد ثبته في دفتر اللوح القدري، و يمحى عن اللوح قبل وقوع أثره فى العين و الخارج، و فى عالم المادة المستعدة لوقوعه فيها على مجرى العادة الطبيعية لمعارضة سبب من الأسباب و الاُمور الغير الطبيعية كصلة الرحم و التصدّق و الدعاء و التضرّع - مثلاً - الموجبة لطول العمر و ازدياده بعد ان استحقّ الشخص بموجب الأسباب و الأحوال الطبيعية بخلاف ذلك، و هذا أمر بدائي، عُلم عند ظهوره من الغيب و المعلوم قبل ظهوره كان خلاف ذلك؛ و قد كان ذلك في جملة الاُمور البدائية المانعة عن وقوع خلافه من الأصل مع ثبت حكم خلافه في اللوح على مقتضى الاسباب الطبيعية، و المعدّات العادية قبل ظهور أثر الحكم في العين و الخارج فارتفع أثره من كون أن يقع و يظهر في المادة، انصرم و انقطع مدّته كالنسخ في الأحكام العملية الشرعية التي يقع في بعض الأزمنة ثم تُنسخ، فافهم و اغتنم!. (نورى).

٣- انبتات: انقطاع.

المجعول [ب - ۳۲] الكوني و المعلول الزماني، و مرجعه إلى تحديد زمان الكون وتخصيص وقت الافاضة بحسب اقتضاء الشرائط و المعدّات، و اختلاف القوابل والاستعدادات. لا أنّه ارتفاع المعلول الكائن عن وقت كونه و بطلانه فی حدّ حصوله؛ هذا على مذاق الحقّ و مشرب التحقيق.

و الصدوق ابوجعفر بن بابويه - رحمه اللّٰه تعالى و رضی عنه - مسلكه في كتاب «التوحيد[1]» جعل النسخَ من البداء، و هذا الاصطلاح ليس بمرضيّ عندي.

و أمّا علماء الجمهور فمحقّقوهم يصطلحون على تفسير البداء بالقضاء، فها ابن الاثير في «النهاية» أورد بعض أحاديث البدآء و فيه «بَداللّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَنْ يَبْتَلِيَهُم» ثمّ شرحه، فقال يعلم و ذلک: «أی قضیٰ بذلک و هو معنى البدآء هٰهنا لأنّ القضٰاء سابق، والبداء استصواب شيء عُلم بعد ان لم يُعلم، و ذلک على اللّٰه غير جائز. و منه الحديث: السلطان ذو عُدوانٍ و ذو بُدوانٍ، أی لايزال يبدو له رايٌ جديد[2]» وكذلک في شروح الصحيحين.

و نحن نقول هٰذا ركيک جداً [الف - ۳۳]؛ لأنّ القضاء السابق متعلّق بكلّ شيء و ليس البداء في كلّ شيء، بل فيما يبدو ثانياً و يتجدّد أخيراً. ولايكون لأحد بداءٌ في لغة العرب حقيقةً، الاّ اذا ماكان بدوّه له على خلاف ما قدكان يحتسبه، كما قال عزّ من قائل في تنزيله الكريم: ﴿وَ بَدالَهُمْ مِنَ ٱللّٰهِ مٰا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُون[3]﴾.

شكّ و تحقيق

عسيتم أن تنزعج أفئدتكم بما يتشكّک المتشكّكون، أنّ استناد المتغيّر بما هو متغيّر الى الثابت الحقّ من كلّ وجه، و التدريجيّ بما هو تدريجيّ الى القارّ المحض من

---

۱ - «التوحيد» للصدوق، ص ۳۳۵.

۲- «النهاية» لابن اثير، ج ۱۰۹/۱.

۳ - الزمر، ۴۷.

كلّ جهة، ممّا لايكاد يتصحّح[1] أصلاً، أليس الاستناد والفيضان على طِباق التأثير والافاضة!؟ فاذا استندت المتغيّرات الى القيّوم الحقّ على سبيل التدريج.

[١]: فامّا أن يكون التأثير و الافاضة على التدريج، فيكون المؤثّر المُفيض، تدريجيّ الصنع، زمانيّ الحقيقة؛ تعالىٰ عن ذلك قدّوسيته الحقّة.

[٢]: أو دفعة واحدة، لاعلىٰ التدريج؛ فيختلف الأثر الفائض عن نحو التأثير والافاضة.

و بالجملة المتعالي عن عالَمي الزمان و المكان، المتمجّد[2] عن علائق المادّة وعوارض الطبيعة يمتنع أن يفعل شيئاً بعد شيء و أن يبدو له أمر [ب - ٣٣] غِبّ[3] أمر. فلذلك ذهبت اليهود الى أنّ اللّٰه تعالىٰ قد فرغ من الأمر. و ذهب النظام و بعض أصحابه من المعتزلة الى أنّه سبحانه أخرج جميع الموجودات من العدم إلى الوجود معاً، لابتقدّم وتأخر.

قال صاحب «الملل و النحل» من مذهبه: «أنّ اللّٰه تعالىٰ خلق الموجودات دفعةً واحدةً على ما هى [عليه] الآن: معادنَ و نباتاً و حيواناً و انساناً»، و لم يتقدّم خلق آدم - عليه‌السّلام - على خلق أُولاٰده [غير أنّ اللّٰه تعالى أكمن بعضها في بعض]، و التقدُّم والتأخّر انّما يقع في ظهورها [من مكانها] دون حدوثها و وجودها. و انّما أخذ هٰذه المقالة من أصحاب الكمون و الظهور من جملة الفلاسفة»[4].

فان أُعضل بقولكم الأمر في هذا الشكّ، اعلموا أنّ اللّٰه سبحانه كما يتقدّس في ذاته و صفاته و شؤونه و أسمائه عن التدريج و التعاقب، اذ لايكون ذلك الاّ من تلقاء الزمان الّذي هو ظرف المتغيّرات فكذلك هوُ متقدّس عن المعية الزمانيّة و الدفعة الآنية.

اذ ليس ذلك الاّ من جهة الزمان و من جهة الآن الذي هو حدّ من حدود الزمان،

١- كذا، و هذه الصيغة لم تستعمل فى لغة العرب قطّ.
٢ - المتمجّد: المتعظّم.
٣ - غِبّ: بعدَ.
۴ - «الملل و النحل»، ج ١، ص ۵۸. ط محمد بدران.

وهو بعلوّ مجده متعال عن الزمان و الدهر، و أنّ الحركة ماهيتهاالتدريج و السيلان، والزمان حقيقته امتداد التقضّي و التجدّد، و هما باتّصالهما موجوداً في الواقع بهويّة امتدادية غير قارّة، يمتنع بالنظر الىٰ نفس ذاتها أن [الف - ۳۴] يجتمع جزءان من أجزائها، أو حدّان من حدودها في حدّ واحد، و الحوادث الزمانيّة متخصّص كلّ منها بحدّ بعينه من حدود ذلك الامتداد، لاستحقاق ماديّ و امكان استعداديّ، واللّه سبحانه هو الجاعل المخرج للمبدعات و الكائنات جميعاً من كتم العدم الصريح إلى الوجود في الدهر الذي هو وعآء الزمان؛ أمّا المبدعات ففي متن الدهر؛ و أمّا الكاينات فكلاًّ منها في وقت الذي هو حدّ من حدود الامتداد الزماني الواقع في متن الدهر.

كلّ مبدع له ضربان من الحدوث الذاتي و الدهري؛ و كلّ كائن له انحآء الحدوث الثلاثة: الذاتيّ و الدهريّ و الزمانيّ، جميعاً؛ ولايتوهّم في الدهر امتداد و سيلان و تَقَضّ وتجدّد. و لولا الحركة و الزمان لم يكن يتصحّح حدوث زمانيّ، و وجود مسبوق بعدم يوصف بالامتداد والاستمرار[1] أصلاً؛ فالتسابقات و التعاقبات و التقدّمات و التأخّرات بين الزمانيّات إنّما هي بحسب امتداد الزمان و بقياس بعضها إلى بعض في ذلك الامتداد، لابحسب متن الدهر، ولا بالنسبة الى مَن يتقدّس و يتعالىٰ عن عالمى الزمان و المكان وهو بكلّ شيء مُحيط.

و هذه المفاحِص[2] قد استبانت في [ب - ۳۴] حكمة مافوق الطبيعة، و نَحنُ قد أوفيناها حقَّها من البيان في صحفنا الحكميّة ولاسيّما كتاب «الايماضات و التشريقات» وكتاب «خلسة الملكوت».

فاذاً الثابتات و القارّات و المتغيّرات و المتجدّدات التدريجيّات و الدفعيّات والزمانيّات الغير المنطبقة على امتداد الزمان بقضّها[3] و قضيضها،[4] و صغيرها و كبيرها،

۱- قوله: «بالامتداد والاستمرار»، الأولى تبديل «الاستمرار» بالتقضّي والسيلان التصرّمي؛ فافهم. (نورى).

۲ - المفاحص: جمع مَفْحص: الموضع الذى تفحص القطاةُ الترابَ عنه لتبيض فيه.

۳ - قضّ: صغار الحصى.

۴ - قضيض: جميع.

رطبها و يابسها، مجعولة الجاعل الحقّ و مخلوقة الخلاّق على الاطلاق. و ليس ابداعه وايجاده و صنعه و افاضته بشيء من الأشياء تدريجيّاً كما شاكلة الحركة القطعيّة و ما على سنّتها؛ ولا دفعيّاً كما الشأن فی الآنيّات و الحصولات الآنيّة؛ ولا زمانيّاً حاصلاً في الزمان؛ لاعلىٰ سبيل الانطباق عليه كما الأمر في الحركة التوسطيّة[1] و ما علىٰ شاكلتها؛ بل على نحو آخر وراء سبيل الوهم، متقدّس عن ذلك كلّه.

و كلّ ثابتٍ و قارّ و تدريجيّ و دفعيّ و زمانيّ حصوله في نفس الزمان من دون الانطباق عليه فهو من فيضه و صنعه و من تلقاء ايجاده و افاضته؛ فايجاده و افاضته للمفارقات المحضة و العقول القدسيّة من بعد العدم الصريح «ابداع»، و للأجرام السماويّة «اختراع»، و للكائنات المسبوقه بالعدم الممتدّ و المرهونه [الف - ٣٥] بالامكان الاستعداديّ «تكوين».

و اذا دريت ذلك و تعرّفته انصرح لك أنّ قول اليهود قد فرغ من الأمر انّما كان يعقل لو كان في اقليم الدهر، و في حريم جناب الربوبيّة امتداد موهوم و حدود مفروضه، فيكون الصنع والايجاد في حدّ و الفراغ و التعطيل في ساير الحدود، و ذلك من اختلاف الاوهام السوداوية و تهويشات[2] القرايح الظلمانيّة، انّما الأمر هنالك على سنن الثبات الصراح و سنّة الفعليّة المحضة، فهناك أبديّة الفيض و الصنع و دوام الفيّاضيّة و الفعّاليّة، من دون تصوّر فراغ و تعطيل، ولاتوهّم امتداد و سيّاليّة؛ والأشياء كلّها مخلوقه له، فائضة عنه جلّ سلطانه في الآزال والآباد على الاستمرار الدهريّ والاتّصال الواقعيّ على سنّة متعالية عن مسالك[3] الأوهام، وراء الاستمرار السيّال والاتّصال الامتداديّ، ﴿قَالَتِ الْيَهُود يَدُ ٱللّٰهِ مَغْلُولَة غُلَّتْ أيدِيهم و لُعنوا بِمٰا قٰالُوا بَلْ يَدٰاهُ مَبْسُوطَتٰانِ[4]﴾.

فأمّا كلام النظّام على ما نقله صاحب «الملل و النحل» فلو كان لم يعن بقوله «دفعة

---

١ - قوله: «كما [الأمر] في الحركة التوسطيّة» غير مطابق و غير ملائم لمشربنا - مشرب اخوان الصفا - فانّها شأن دهريّ، مرتفع صقعه عن افق الزمان. (نورى)

٢- تهويشات: خلط.

٣ - خ، مسلك.

۴ - المائدة، ٦۴.

واحدة» الدفعة الآنيّة و المرّة الزمانيّة، بل كان يعنى بها المرّة الواحدة الدهريّ المضمّنة فيها المرّات الزمانيّة و الدفعات الآنيّة الى أقصى الأبد، وكان يقول: و التقدّم و التأخّر انّما يقع في حدوثها الزمانيّ [ب - ٣٥] دون حدوثها الدهريّ، مكان قوله: «انّما يقع في ظهورها دون حدوثها و وجودها» لكان قد أصاب مَحزّ[١] الأمر و مَفصل القول و مُرّ[٢] الحقّ و دُخْلة الحكمة، و لكان آخذاً مقالته من الحكماء المتألّهين، الراسخين في العلم[٣]، دون الطبيعيّين من أصحاب القول بالكمون و البروز.

فاذاً قد بطل قول اليهود بالفراغ من الأمر، و انقلعت شجرة شبهة التعطيل من عرقها، و استتبّ[٤] استناد الزمانيّات من التدريجيّات و الدفعيّات. و الضرب الثالث[٥] منها الى صنعه و افاضته سبحانه من غير انثلام في حريم قدوسيّة الحقّة و طَوار محيطيّته المطلقة، ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ[٦]﴾.

تذكرة و تكشاف

هل أنت مستذكر ما أسلفناه لک من قبل فی شرح ما في الحديث عنهم صلوات اللّه و تسليماته على أرواحهم و أجسادهم، أنّه لابدّ [الف - ٣٦] في اطلاق الأسماء على اللّه جلّ و عزّ من الخروج من الحدّين حدّ التعطيل و حدّ التشبيه، و فی طائفة من الروايات لابدّ أن تخرجه من حدّ الإبطال و من حدّ التشبيه من سبيل ثلاثة:

الأوّل: انّه لمّا كان طباع الامكان الذاتيّ هو العلة المُحوجة الى العلّة الجاعلة و رأس ماله و عرق شجرته الفاقة الصرفة الساذجة، المفْتقرة الى الاستناد الى القيّوم الواجب

---

١ - محزّ: موضع الحزّ أى القطع.

٢ - فهذا منه - قدس سرّه - مأخوذ من قولهم «الحقّ مرّ»، فلا تغفل! و أمّا قوله: «دخلة» أى باطنها ولبّها. فتأمّل (نورى).

٣ - خ: علم.

۴ - استتبّ: استبان، وضح.

۵ - يعنى من الضرب الثالث: [أى]، الزمانيّات الغير المنطبقة على الزمان، كما سبق منه. و لكنّ الدهر عندنا أنّ الزمانيّات مطلقاً انطباقيّة، بناءً على مشربنا من القول بالحركة الجوهرية. (نورى)

٦ - الأنعام، ۴۵.

بالذات، فيجب فى مذهب العرفان أن يُسْتيقن أنّ كلّ ذات و كلّ كمال ذات و كلّ كمال مّا لذات، و كلّ وجود و كلّ كمال وجود، و كلّ كمال مّا لموجود، فهو مجعول البـاري الخلاّق، و مفطور الفعّال الفاطر على الاطلاق؛ فما في عالم الامكان جميعاً صنع جوده وهبة رحمته. و من المستبين المنصرح أنّه لايهب الكمالَ القاصرُ عنه.

فاذن ليس لنا مجاز من وصفه سبحانه بصفات الكمال جملة، و اطلاق الأسـماء المتعالية المجديّة و ألفاظ المتواطئة الكماليّة عليه جميعاً؛ و ذلك هو الخروج من حـدّ الابطال و التعطيل؛ و اذ من المعلوم بتّة أنّه جلّ سلطانه بحقيقته و انيّته و ذاتـه و صـفاته متمجّد عن جميع ما عداه متقدّس عن سائر ما سواه، و كلّ ما فى مُنّة العقول إدراكه، فانّه في الهبوط عن حريم جناب الربوبيّة بمراحل لايتناهى.

فمن الواجب المحتوم أن يعلم مع ذلك أنّ [ب ـ ٣٦] كلّ اسم يتعاطاه من تلك الأسماء القدسيّة و كلّ لفظة نستعملها من تلك الألفاظ الكماليّة في شـيء مـن شـؤونه وصفاته و جهاته و اعتباراته، لايصحّ أن يكون هناك الاّ على سبيل آخر متقدّس متمجّد متعال عن سبيل المعني الذي نعقله و نتصوّره من ذلك الاسم و من تلك اللفظة و من أيّة لفظة استعملناها مكانها،فكلّ لفظة كماليّة فهي في صقع الربوبيّة بمعنى أقدس و أرفع ممّا في وسع ادراك العقول و الأوهام، و كلّ اسم قدسيّ لكمال حقيقي فهو له سبحانه بمعنى أعلى و أمجد من أن يعقل و يوصف، و البارئ الحقّ بحيث لايناسبه ولايشاكله ولايضاهيه ولايدانيه شيءٌ من الأشياء في انيّته و ذاته، ولا في شيء من أوصافه و حيثياته، حتّى اذا قلنا: «إنّه موجود» علمنا مع ذلك أنّ وجوده لاكوجود سائر ما دونه. و اذا قلنا: «انّه حيّ» علمنا أنّه بمعنى أقدس و أعلى ممّا نعقله من الحيّ الّذي هو دونه. و اذا قلنا: «انّه عالم» علمنا أنّه بمعنى أمجد و أسنىٰ ممّا نعلمه من العالم الذي هو غيره.

و كذلك في سائر الأسماء العزّية الجلاليّة والألفاظ القدسيّة الكماليّة، فيجب أن يفرض على ذمم عقولنا فرضاً حاتماً أن يكون على أقصى العقل المستفاد في هذه المعرفة لايعزب عن بالنا أنّ المعاني الالهيّة الّتي نعبّر عنها بهذه الألفاظ العليا التمجيديّة و الأسماء الحسنى الالٓهيّة، ليست هي الاّ بنوع أرفع و أعلى من كلّ ما في منّتنا، و وسعنا أن نتصوّره

[الف - ٣٧] - في قوّتنا - و جُدْنا أن نتعقّله، فهذا هو الخروج من حدّ التشبيه.

الثاني: انّ كلّ ما هو من الكمال المطلق للموجود بما هو موجود من الأسماء والصفات يجب إثباته للموجود الحقّ الذي هو باريْ الوجود و فاطر الذوات و جاعل الموجودات على الاطلاق، و ذلک هو الخروج من حدّ الابطال و التعطيل، و يجب مع ذلک أن يُعْقل عقلاً مستفاداً أنّ كلّ اسم وصفة يثبت له سبحانه، فإنّه بحسب نفس مرتبة الذات و مصداقِه و مطابَقِه بحتُ نفس الحقيقة، ولا كذلک الأمر فيما سواه أصلاً، فكلّ موجود دونه، فانّ أيّة صفة اثبتت له، و أىّ اسم أُجرى عليه وراء اسم ذاته، انّما يتصحّح له ذلک، لابحسب نفس الذات، بل بحسب مرتبة متأخّرة عن مرتبة نفس الحقيقة، و باعتبار أمر آخر ورآء سنخ جوهر الذات، زائد على صرف أصل الحقيقه؛ فهذا هو الخروج من حدّ التشبيه.

الثالث: انّ حيثيّة وجوب الذات و وجوب الوجود بالذات هي بعينها حيثيّة الوجوب الحقّ من كلّ وجه و الفعليّة المحضة من كلّ جهة، فجميع الحيثيّاتِ الكمالاتُ المطلقة، و قاطبة جهات الصفات الحقيقيّة مضمّنة في هذه الحيثيّة الحقّة القيّوميّة الوجوبيّة، و هي بوحدتها الحقّة الحقيقيّة مستحقّه أُسماء جهات المجد و الكمال واعتبارات حيثيّات العزّ و الجلال بأسرها، و هذا ما قد اقترّ في مقرّه في علم مافوق الطبيعة انّ الواجب الوجود بالذّات واجب الوجود من جميع الجهات [ب - ٣٧] و ذلک هو الخروج من حدّ الابطال و التعطيل.

و اذ ذلک بالفحص البالغ و النظر الغائر مستوجب أن يكون جملة الاسمآء المختلفة التقديسيّة و التمجيديّة و العقود الكماليّة الايجابيّة و السلبيّة مطابقها و مصداقها، و ما بازائها جميعاً نفس الحيثيّة الواحدة الحقّة القيّوميّة الوجوبيّة بمرتبة ذاتها، و أسماء الصفات الحقيقيّة الكماليّه مرجعها بأسرها هنالک إلى اسم الذات الواجبة الحقّة القيّوميّة بنفس مرتبتها، إذ هي بنفسها تستحقّ جملة تلک الأسماء و العقود بالذات حقيقةً لا بالعرض ولا بالمجاز؛ فالقيّوم الواجب بالذات - عزّ مجده - له جملة الأسماء الحسنى والأمثال العليا من حيث نفس مرتبة ذاته الأحديّة من كلّ وجه و بحسب صرف حيثيّة

وحقيقته الصمدانيّة من كلّ جهة، لامن تلقاّء حيثيّة مّا ورآء بحت الذات و صرف الحقيقة أصلاً، لاتقييديّة ولاتعليليّة؛ اذ حيثيّة الوجوب الذاتيّ بصرافة وحدتها الحقّة مّثابتها مّثابة جملة الحيثيّات الكماليّة التمجيديّه و التقديسيّة الايجابيّة و السلبيّة، و ليس الأمر كذلك في شيء من سائر الحقايق.

فكلّ ذات من الذوات الجائزة وكلّ موجود من الموجودات الممكنة، فانّه إنّما يستحقّ كلّ اسم من الأسماء المختلفة المفهومات من حيث حيثيّة خاصّة، لايصحّ بحسبها الاّ ذلک الاسم بخصوصه، ففي حقائق عالم الامكان لايتصحّح[1] اسمان مختلفان بالمعنى بحسب جهة واحدة بخصوصها و لمرتبة متعيّنة [الف - ٣٨] بعينها و من تلقاء حيثيّة احديّة بصرافتها، فهذا هو الخروج[2] من حدّ التشبيه[3].

و ليعلم أنّ وجوب اعتبار الخروج من الحدّين هنالك ليس يتخصّص بالصفات الحقيقيّة، بل انّه يعمّ اسم الذات و اسم الوجود و أسماء الصفات الحقيقيّة، و أسماء الصفات الاضافيّه و الاضافات المحضة و أسماء الأفعال جميعاً، فيجب في شريعة البرهان و دين العرفان اثبات الذات للّه سبحانه خروجاً من حدّ الابطال و التعطيل، و معرفة انّ ذاته سبحانه أقدس و أعلى من مضاهاة الحقائق و مشابهة الذوات، فانّه جلّ سلطانه ينبوع

---

١ - يمكن أن يتصحّح على أصل الماهية، و ضابطة اصالتها التي قال بها و مال إليها - قدّس اللّه روحه المقدّس - و ما أظهرنا أن يتوجّه على أصلنا الذي هو القول باصالة الوجود كما هو المحقّق عند المحقّقين المحقّين، أحسن التأمّل فيه! (نورى).

قوله «لايتصحح» فيه ما فيه، السرّ فيه: هو كون الحقايق الوجوديه الجوازية بما هي وجودات بسيطة مطابقة المعاني و المفهومات الكماليّة بما هي عنوانات لكمالات الوجود لموجود بما هو موجود من جهة واحدة، اذ كلّ مرتبة كانت يكون بحسب نفس مرتبتها الوجوديّة و حقيقتها الموجوديّة مطابقة الصفات والجهات الكماليّة، كالموجودية و العالمية و المعلوميّة و الحيوة و غير ذلک. و مصداقها كما ينكشف عنه قوله تعالى ﴿و إنْ مِنْ شيءٍ الاّ يُسَبّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الاسراء/۴۴] الآية. (نورى).

٢- سرّ عدم الحاجة في ذلک الخروج إلى ما قرّره - قدّس اللّه روحه المقدّس - هو حصول الخروج من حدّ التشبيه من مجرّد تحقيق البينونة و الصفة الّتي هى أتمّ أنحاء البينونة لايبقى معها مجال توهّم التشبيه و تصوّره، فضلاً عن تحققه سبب فيه. (نورى).

٣- لعمر الحبيب أنّ الخروج من حدّ التشبيه لاحاجة له الى ما قرّره - قدّس سره - من امتناع صدق اسمين مختلفين من جهة المعنى و المفهوم، كالموجود العالم في الذوات الجوازية من جهة واحدة، كما اشرنا اليه في الحاشية قبيل هذا. (نورى).

الذوات و جاعل الحقايق و فعّال الماهيات خروجاً من حدّ التشبيه، و كذلك القول في الموجود و الشيئيّة[١] فهو موجود لاكساير الموجودات، و شيءٌ لاكساير الأشياء، من تلقائه شيئيّة كلّ شيء و وجود كلّ موجود، و كذلك في الصفات الحقيقيّة على ما قد تعرّفت والاضافات أيضاً خارجة هنالك من حدّ الابطال و التعطيل، و لكن سنتها[٢] في عالم الربوبيّة على خلاف شاكلتها في عوالم الامكان.

ألم يُستبن في العلم الّذي فوق الطبيعة أنّ ماهيات الجائزات مجعولة بالجعل البسيط، فكلّ ما هو جائز الذات فإنّه بنفس مرتبة ذاته و سنخ جوهر حقيقته مجعول الجاعل الحقّ، و فعله و صنعه و فيضه و أثره الصادر عنه؛ إنّ جاعل الذات والوجود يجب أن يكون ثابت الذات و الوجود في مرتبة ذات مجعولة و متقدّماً [ب - ٣٨] عليه تقدّماً بالماهيّة و تقدّماً بالذات بحسب مرتبة الوجود.

فاذاً كلّ من الجائزات تعرضه اضافة[٣] المجعوليّة بالفعل بحسب مرتبة نفس الذات، و القيّوم الواجب بالذات[٤] - جلّ ذكره - انّما تعرضه[٥] اضافة[٦] الجاعليّة بالفعل، لابحسب مرتبة ذاتها المتقدّمة على مرتبة ذات مجعوله[٧]، بل بحسب مرتبته المتأخّرة الّتي هي مع مرتبة ذات المجعول.

١- خ: في الموجود و التشيئة.
٢ - خ: سننها.
٣ - خ: افاضة.
٤ - و الحقّ عندنا أنّ واجب الوجود للذات واجب الوجود من جميع الجهات كمالية حقيقية، كانت الجهات والصفات هو غير حقيقيّة كمالية فكلّ اعتبار من الاعتبارات محلّ اثباته له تعالى بحسب ملاحظة نفس ذاته البحتة من حول حيثيته خارجة عن حيثية الذات الأحدية، لاتقييدية ولاتعليلة، كما تقرّر في محلّه. (نورى).
٥ - كأنّه غير ملائم لما تقدّم منه من تعميم حكم الخروج من الحدين و شموله لكلّ من الطائفتين من الصفات و الأسماء الحقيقية و الاضافيه مطلقاً، حتّى الاضافات المحضة، كما صرّح به بقوله: و تتعلم أن وجوب اعتبار الخروج الى آخره. و الحقّ الحرىّ بالتصديق هو ذلك التعميم كما تقرّر في محلّه و التكليف هيهنا نوع مجال، لامجال منّا لبيانه و لكن فيه ما فيه (نورى).
٦ - خ: افاضة.
٧- كذا.

و أيضاً أنّ الاضافات العارضة[١] لذاته الحقّة الأحديّة عزّ سلطانه لاتكون متعاقبة الحصول شيئاً بعد شيء بالنسبة الى ذات المعروض، اذ ليس هناك من جهة ذاته الحقّة الاّ الفعليّة المحضة من كلّ جهة؛ بل انّما لها التعاقب و التدريج بالنسبة بحسب النسبة الى ما اليه الاضافة. و أمّا الاضافات العارضة لما في عالم الامكان فعلى غير ذلك السبيل، فاذاً في اثبات الاضافات أيضاً خروجاً من حدّ التعطيل و من حدّ التشبيه من سبيلين.

و كذلك الأمر في أسماء الأفعال[٢]، فكما ذاته القيّوميّة لاتقاس بالحقائق و الذوات ولاشؤونه و صفاته بالعوارض و الصفات، و لا اضافات ذاته بالنسب و الاضافات، فكذلك أفعاله و افاضاته[٣] [الف - ٣٩] لاتقاس بالأفاعيل والتأثيرات، سبيل فعله سبحانه خارج من حدّ التعطيل و من حدّ التشبيه، ابداع ثابت و ايجاد صريح و تكوين باتّ، لادفعيّ ولاتدريجيّ ولازمانيّ، اذ لاتعتوره الأزمنة و الآنات، ولاتعتريه الحدود و الآماد و الآجال و الاوقات، ولا هو كتأثيرات الطبايع، ولاكأفاعيل المختارين من ذوى الهمامات و الارادات[٤]، و مشيّته جلّ سلطانه لأفعال العباد أيضاً بين أمرين[٥]، خارج من حدّ

١- يشهد لما حقّقنا و أظهرنا من لزوم كون جميع الصفات العُليا و الأسماء الحسنى حقيقيّة كانت، أو اضافية سلبية، أو ثبوتية واقعة صادقة على ذاته الحقة الاحدية بالنظر إلى مجرد ذاته بذاته، مع قطع النظر عن كل حيثية و جهة خارجة عن نفس ذاته الحقّة تقييديّةً كانت الحيثيه في الجهة، أو، تعليليةً خارجية عينيةً كانت، أم اعتبارية انتزاعية؛ فانه لو ثبت لذاته الأحدية صفة من الصفات، و حكم بها عليه تعالى بالنظر الى حيثية خارجة مغائرة زائدة على ذاته الأقدس الأحدية، فيلزم أن تكون تلك الصفة بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن تلك الجهة الخارجة بالقوة و بالامكان، و يلزم من هيهنا نظر في جهة القوة و الخارجة الفاقة والى ذاته الأحدية الغنية الواجبة من جميع الجهات، كما لايخفى. (نورى).

٢- هذا منه - قدس اللّه روحه المقدس - و ان كان منافياً لما قرّره في خصوص صفات الاضافية و الاضافات النسبيّة الملحوظة بالقياس الى المعلومات كما مرّ منه، لكنّه هو الصراح من الحق و القراح من الصواب و هو فصل الخطاب، فعليك بالتزامه و حفظه فى كل باب، فافهم! (نورى).

٣ - خ: اضافاته.

۴ - و لكن كلامنا هذا صعب مستصعب جدّاً لايحتمله الاّ مؤمن ممتحن. (نورى).

۵- و هذا منّا لاينافي تنزيهه تعالى عن مشية القبائح و المعاصى بالذات؛ فانّ تعلق مشيته حقيقة بالشرور، إنّما هو بمقتضى صفة العدل و بالعرض، فافهم! (نورى).

[أيضاً منه]: حقّ معنى الأمر بين الأمرين هيهنا، هوكون منزلة مشية العبد في أفعاله الاختيارية من مشيته سبحانه و جلّ سلطانه، منزلةُ ظل الشيء و مثاله من ذلك الشيء ﴿الا إنَّه بِكُلِّ شَيءٍ محيط﴾ وجوداً و علماً وقدرةً و ارادةً إلى غير ذلك من الاعتبارات الصادقة الواقعية.

الجبر و من حدّ التفويض، و هو قدير على ما يشاء، فعّال لما يريد[١]، فهذا مرّ الحقّ في كنه هذه المسئلة ﴿اَلْحَمْدُلِلّٰهِ الَّذي هَدٰانٰا لِهٰذٰا وَمٰاكُنّٰا لِنَهْتَدِيَ لَوْلاٰ أنْ هَدٰانٰا ٱللّٰه﴾[٢].

بسط و تحصيل

انّما المنتزع منه، و مطابَق الانتزاع للوجود المطلق الشامل الفطريّ التصوّرِ نـفسُ ذات القيّوم الحقّ الواجب بالذات من دون حيثيّة مّـا أصـلاً، لاٰتـقييديّة ولا تـعليليّة؛ اذ الوجود هو شرح الذات المتقرّرة و حكاية عن حقّيّة الحقيقة، لاوصف عينيّ أو ذهـنيّ وراء نفس الذات المتقرّرة يقوم بها، فيصحّح انتزاع الموجوديّة. فاذاكانت الذات متقرّر بنفسهاكانت الموجوديّة منتزعة لامحالة من كنه نفسها من غير حيثيّة وراء بحت الذات أصلاً؛ فالوجود هناك عين الذات، و الماهية نفس الإنّية.

و أمّا الذات الجائزة[٣] فانّ تقررها [ب - ٣٩] و حقيقتها من تلقاء الجاعل لا من حيث نفسها و بحسب جوهرها، فمطابق انتزاع الموجوديّة من الجائزات حيثيّة ارتباطها بالقيّوم الحقّ الواجب بالذاتي - جلّ ذكره - بالصدور عنه، و استنادها اليه بـالمجعوليّة لاحيثيّة جوهر الذات[٤].

فالعبد مختار في فعله حقيقةً، و في اختياره مقهور لامجبور، و بين المقهورية المقصودة لنا هيهنا وبين المجبورية المنظورة لنا، بون كالبون بين السماء و الارض؛ فان منزلة ظل الشيء عنه منزلة البائن من الشيء بمجرّد بينونة الحكم و الصفة لا البائن بينونة العزلة،كما في صورة الجبر المعروف، و سرّ الأمر فيما ظهرنا وأشرنا به، لأهل الاشارة هو ما قال قبلة الموحّدين على - عليه‌السلام -: «توحيده تمييزه عن‌خلقه و حكم التمييز بينونة صفة لابينونة عزلة». (نورى)

١- اقتباس من سورة هود، ١٠٧: «انّ ربّک فعّال لما يريد».

٢- الاعراف، ٤٣.

٣- اعلم أنّ بناء قوله - قدّس سرّه - هذا على اصالة الماهية في باب الجعل و المجعولية و استقلالها فيهما، و بناء قولناكما أشرنا على اصالة الوجود و تابعية الماهية فيهما، و كلّ من الوجود و الماهية مجعول عندنا حقيقة، و لكن أحدهما و هو الماهية بوساطة الآخر. فتبصّر فإن فيه لجمعا بين الحقّين، وكون الوجود اعتبارية بحتة،كما هو مذهب طائفة باطل،أوكان الماهية و همية بحتة كما هو توهّم‌الصوفية كفرٌ محض.(نورى)

٤- لسائل أن يسأل هل يكون حيثية جوهر الذات المجعولة حيثية مغائرة بالذات و الحقيقة لحيثية الصدور و الاستناد و الفيضان و الارتباط، أوّلاً؛ بل المغايرة انّما هي بمجرّد المفهوم و المعنى الانتزاعي، فلو كانت المغائرة بالذات و الحقيقة، فيلزم حصول حيثيّتين مغايرتين بالذات. ←

وليس سبيل الايجاد و الافاضة أن ينفصل من ذات المفيض الموجد شيء أو يتّصل بذات المجعول الفائض أمر، بل سبيله أنّه اذا احاط علم الجاعل الفيّاض بأن شيئاً مّا من الجائزات بحسب ذاته من خيرات نظام الوجود و منتظرات وجوده و مصحّحات مجعوليّته حاصلة بالفعل، يترتّب[1] على علمه و انبعث من ارادته في متن الواقع جوهر ذات ذلك الشيء، و صدرت عن فيّاضيّته و فعّاليته نفس حقيقته و سنخ هويّته و ماهيته كما من باب ضرب الأمثال، و ان لم يكن على مضاهاة ومداناة و مشابهة و مناسبة.

اذا تأكّد شوق النفس المجرّدة الّتي لاسلطان لها على البدن و قواه الجسمانيّة الاّ بالتدبير و الاستخدام، و بلغ في تأكّده في مرتبة الاجماع انبعث عنه اهتزاز الأعضاء، و ترتّبت عليه حركة الأعضاء الأدويّة، و كما إذا ما بدأ جرم الشمس فاض عنها شعاع النور، و كما اذا ما دنت زجاجة زيت السراج من بيدر[2] النار اشتعلت عنه الفتيلة.

والصدور، و أعني به الجعل والايجاد والافاضة يطلق في اصطلاح العلم و لغة الحكمة على معان ثلاثة:

احديهما: فائضة مجعولة مستندة مرتبطة بالذات إلى ذات الجاعل تعالى، و هو المسمّى بالوجود عندنا بالبرهان الباهر القاطع.

و الأخرى: الماهية التابعة في المجعولية، و الصادرة بالعرض لا بالذات جعلاً و صدوراً تبعيّاً، مجعولية ظل الشيء بتبعيّته.

و لو كانت المغائرة و البينونة بينهما بمجرّد الاعتبارات التعلميّة الذهنية، و كانت الحقيقة حيثية واحدة، فلا يتوجّه ولايتصحّح قوله: «لاحيثية جوهر الذات» فانّ حيثية جوهر الذات هي بعينها تحت حيثية الاستناد و الصدور حقيقة، فلا نتصوّر لجوهر الذات و حقيقتها حيثية أخرى غير حيثية محوضة الاستناد والارتباط، و الارتباط مرتبطة الى ذات الجاعل المذوّت لجوهر ذات مجعولة جعلاً بسيطاً و تذويتاً بحتاً صرفاً، بارتباط زائد على حاقّ حقيقة الذات، مغائر لها بالذات.

فالحقّ الحقيق بالتحقيق والحريّ بالتصديق، هو القول بتركّب الأعيان الجوازيّة الموجودة المجعولة من الحيثيتين، حيثية الوجود الفائضة المجعولة أوّلاً و بالذات، و حيثية الماهية المجعولة الصادرة ثانياً و بالعرض بنفس جعل حيثية الوجود، لابجعل مستأنف. فالجعل بسيط و المجعول بسيط من وجه. و فيه تركيب من وجه آخر. قال عزّ من قائل ﴿إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس/۸۲] فقوله: جعل ايجاد و تأثير و افاضة فائضة بالذات الذي يكون بقول «كن» هو العين الجوازي الذي يجب بإيجابه تعالى و يوجد بايجاده تعالى. (نورى)

۱ - خ: يترتّب.

۲ - بيدر: الموضع الذي يُجمع فيه الحصيد و يُداس.

أوّلها: الجاعليّة الاضافيّة المضائفة للمجعوليّة، والمتضائفتان حاصلتان معاً في مرتبة واحدة، و متأخّرتان [الف - ۴۰] معاً بحسب المرتبة عن مرتبتَى ذات الجاعل و ذات المجعول، فحقيقة الاضافة ليست إلاّ النسبة المتكرّرة على خلاف مطلق النسبة، اذ لا يعتبر فيها التكرّر، بل إنّها أعمّ و أوسع[۱].

و **ثانيها:** حيثيّة الجاعليّةالحقيقيّة الّتي هي مستتبعة ذات المجعول، و منها ينبعث جوهر ذاته، و ذلك كون الجاعل بحيث من تلقائه يجب، و عنه يصدر هذا المجعول بخصوصه، و هذه الجاعليّة الحقيقيّة مبدأ الجاعليّة الاضافيّة و متقدّمة عليها بمرتبتين، إذ هي ينبوع وجوب المجعول و فعليّته، و منبع تقرّره و وجوده، و هي من المراتب السابقة على جوهر ذاته.

و الجاعلية الاضافيّة فرع تحقّق المضافين، و المراتب السابقة مفصّلةٌ معدودة، في كتابنا «الأُفق المبين»، و هي مضاهية الجاعليّة الاضافيّة في كونها واحدة اذا كان المجعول واحداً و متكثّرة بحسب تكثّر المجعولات، و في أنّها أيضاً ليست عين ذات الجاعل الحقّ على الإطلاق[۲]، بل إنّها أمر زائد على نفس ذاته - جلّ كبرياؤه - كما الجاعليّة الاضافيّة إذ ليست هي من الكمال المطلق للوجود بما هو وجود. و من الصفات الحقيقيّة للموجود الحقّ من حيث هو موجود حتّى يجب أن تكون هي عين حقيقة القيّوم الحقّ الواجب، [ب - ۴۰] ولكنّها من لوازم ذات الحقيقة الحقّة القيّوميّة و عوارضها بالذّات بحسب خصوصيّة ذات هذا المجعول و خيريّته لنظام الوجود، و تمام مناسبته و قرب جوهره بنصاب كمال الحقيقة و قسط بهآء الانيّة من حريم الجناب القدّوسيّ القيّوميّ.

و ما قاله حامل عرش العلم و التحصيل في «شرح الاشارات» حيث قال: الصدور

---

۱ - خ: اسع.

۲- هذا هو الحقّ الذي لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من ربّ العالمين، كما قال عزّ من قائل: ﴿إنّما أمره اذا أراد شَيْئاً أن يقول له كُنْ فَيَكُون﴾ [يس/۸۲] و تلك الجاعليّة الحقيقيّة ان هي الاّ قول «كُن» الّذى هو أمره تعالى، و هو فيضه المقدّس المُسمّىٰ بالنور المحمّدى، السارى في السماوات والأرضين، و هوالحقيقة المحمّديّة التي هي حقيقة الحقائق الأشياء كلّها، و هي الفائضة أوّلاً و بالذات عن حضرة الذات الأحدية الأقدس، ثمّ خلقت الأشياء بها. (النورى).

يطلق على معنيين:

أحدهما: أمر اضافيّ يعرض للعلّة و المعلول من حيث يكونان معاً، و كلامنا ليس فيه.

والثانی: كون العلّة بحيث يصدر عنها المعلول، و هو بهذا المعني متقدّم على المعلول، ثمّ على الاضافة العارضة لهما؛ و كلامنا فيه. و هو أمر واحد ان كان المعلول واحداً، و ذلك الأمر قد يكون هو ذات العلّة بعينها ان كانت العلّة علّة لذاتها، و قد يكون حالةً تعرض لها ان كانت علّة لا لذاتها، بل بحسب حالة أُخرى. أمّا اذا كان المعلول فوق واحد ـ فلا محالة يكون ذلك الأمر مختلفاً، و يلزم منه التكثّر في ذات العلّة ـ فليس بوزينٍ في ميزان [الف ـ ۴۱] التفتيش الغائص ولابمُعابر بمعيار الفحص البالغ.

أليس امكان ذات المعلول من المراتب المتقدّمة على هذه العلّيّة الحقيقيّة الغير الاضافيّة، و ليس هو بمتقدّم على مرتبة ذات العلّة بماهي هي بتّة!؟ و كون العلّة علّة لذاتها انّما يستلزم أن يكون ايجاد هذا المعلول لا أن يكون هو نفس مرتبة ذات العلّة بعينها بماهي هي[1] و افاضة المعلول الأوّل بخصوصه ليست هي الكمال المطلق حتّى تكون عين مرتبة ذات الجاعل على الاطلاق، و كيف يصحّ أن تكون هي عين ذات الجاعل الحقّ؟

و القيّوم الواجب بالذات متعالى الذات بوحدته الحقّة عن الوحدة العدديّة على ما هو المنصرح لأُولى العقل الصُراح، و وحدة افاضة المعلول الأوّل عدديّة كما وحدةُ المعلول الأوّل و على وفقها، فالجاعليّة بهذا المعنى هي الّتى عبّر «القرآن الكريم» عنها الأمر و قول كن[2] ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ[3]﴾ و عالم المفارقات انّما

١- هذا محل كلام، لايسع المجال هيهنا لبيانه. و نفس المعلول الأوّل المسمّى بعقل الكلّ كون وحدته عدديّة غير مسلّم، كيف لا!؟ و أنّه الكل في الكلّ، فاحسن التأمّل! (نورى).

٢- لايخفي أنّ الجاعليّة الحقيقيّة الأمرية المعبّر عنها بقوله «كن» واحدة بالذات، متكثّرة بتبعية تكثّر المتعلّقات، و ليست بحسب تجوهر ذاتها و قوام نفسها متكثّرة، بل واحدة كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ﴾ [القمر/ ۵۰] كيف لا، و هي الفائض الصادر أوّلاً و بالذات عن حضرة الذات الأحدية؟!

و لقد تقرّر بالبرهان الباهر «أنّ الواحد لايصدر عنه الا الواحد» فهى واحدة بالوحدة الحقة الظلّيّة، أو منزلتها من حضرة الذات الأحدية منزلة الظلّ و الصورة، فالوحدة الحقة الغير العددية لها مرتبتان مترتبتان.

أوّلها: مرتبة كنه حضرة الذات الأقدس.

←

سمّى عالم الأمر لمكانة وجوده بمحوضة الامر الآلهىّ، و قول «كن» من دون مادّةٍ هي الحامل لجوهر الذات، و امكانه الاستعدادي، و استعداد هو المستدعي لجريان الافاضة وفعلية التقرّر.

و **ثالثها:** الجاعلية الحقّة[٤] التّي هي كمال مطلب للوجود بما هو وجود، و هي عين مرتبة ذات الموجود الحقّ عزّ مجده، و ذلك كونه سبحانه في مرتبة ذاته بحيث تجب وتصدر عنه خيرات نظام الوجود على الاطلاق، و تفيض عنه كلّ وجود [ب - ۴۱] وكلّ كمال وجود و كلّ كمال لموجود.

فالجاعليّة بهذا المعني مبدأ للجاعليّة بالمعنى الثاني، كما تلك مبدأ لجوهر ذات المجعول، ثمّ للجاعليّة الاضافيّة و ليست بمتاخّرة في المرتبة عن إمكان ذات المجعول تأخّراً بالذات، كما تلك متأخّرة عنه و وجوب ذات المجعول بعينه من تلقاء الجاعليّة الحقيقية وجوب سابق، فالشيء ما لم يجب لم يتقرّر، و ما لم يجب لم يوجد. ثمّ اذا ما وقع في دائرة الفعليةلزمه وجوب لاحق يعرضه و يقال له الضرورة بشرط المحمول، ولايكون عقد فعليّ منسلخاً عنه أصلاً، «فكل ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق». والجاعليّات الحقيقيّة المتكثّرة الّتي هى بازاء خصوصيّات هويّات المجعولات المختلفة تنزّلات و تجلّيات للجاعليّة الواحدة الحقّة التي هي عين ذات الجاعل الحقّ على الاطلاق، و بالاضافة الى جميع المجعولات و المعلولات على قياس واحد و نسبة واحدة.

تفصلة فيها تبصرة

فاعلمن أنّ مطلق التاثير و هو عبارة عن الجعل و الايجاد و الافاضة عند الراسخين

والثانية: مرتبة تلك الجاعلية الحقيقة الأمرية:

والقول بكونها واحدة بالعدد على خلاف ما اخترنا[ه] مختلّ الاساس. (نورى)

٣ - يس، ٨٢.

۴- فالجاعلية الحقيقية المسماة بالنور المحمّدى (ص) الفايضُ أوّلاً وبالذات عن حضرة الذات الأحدية، كما أنّها ايجاد و إفاضة لوجود الأشياء، فهو كلّ ايجاب مسابق على وجودها، و هي وجود الأشياء وصدق ايجادها في وجه، و كذلك في باب الوجود و الايجاب، فلا تغفل! (نورى).

في العلم و الآلهيّين من حكماء الحكمة اليمانية[1] و فلاسفة الفلسفة اليونانيّة على أنواع أربعة: ابداع و اختراع و صنع و تكوين.

الابداع و الاختراع متعلّقان بالحوادث الدهريّة التي لها الحدوث الذاتي والحدوث الدهري [الف - ۴۲].

و الصنع و التكوين يتعلّقان[2] بالحوادث الزمانيّة الّتي لها انحآء الحدوث الثلاثة جميعاً.

فالابداع: جعل جوهر الماهية و تأسيس أيس الذات من كتم الليس المطلق الذاتي و إخراجه من جوّ العدم الصريح الدهريّ من غير سبق مادّة و مدّة أصلاً، لاسبقاً بالزمان، ولاسبقاً بالدهر، ولاسبقاً بالذات، ولايكون ذلك الاّ في القدسيّات الّتي هي مفارقات المادّة و علايقها على الجملة رأساً؛ و أحقّ المبدَعات بالمبدعيّة الصادر الأوّل، و هو الجوهر العقلي المحض[3] الّذي ليس هو مسبوق الذات[4] ولامتعلّق الوجود بشيء وراء بحت الذات القيّوم الحقّ الجاعل على الاطلاق.

و الأبرقلسيون والارسطاليسيّون من المشّائين الذاهبون الى قِدم المبدعات لايتصحّح عندهم السبق الدهرى للعدم الصريح مع الابداع؛ و انّما عندهم سبق الليس المطلق على أيس المبدعات في الدهر، السبق بالذات لاغير. وليس الابداع على ما يزعمون الاّ تأييس الأيس من الليس المطلق بحسب الحدوث الذاتى فقط.

۱- «الحكمة اليمانية»: هى الحكمة المحمديّة المنسوبة الى اليمن، و سر ذلك الانتساب هو كون نفس الرحمن المسمّي بالحقيقة المحمديّة و النور المحمدى يمانياً، فلا تغفل! (نورى)

۲- خ: متعلّقان.

۳- «و الجوهر العقلي المحض» المسمّىٰ بعالم الجبروت الكلّي الآلهي، و هو الدهر الأيمن مسبوق الوجود عندنا و عند إخواننا الراسخين بكلمة «كن»، المسمّي بالابداع المسبوق بصرف الذات الأقدس تعالى، فللذات الأقدس تعالى تقدُّم على ذلك النور الجوهري، و بجوهر النوري المسمّى بالركن الأبيض من العرش بمرتبتين، و هو النور المحمدية أيضاً، و السابق عليه بعد حضرة الذات الأقدس تعالى عن النور المحمّدي المطلق المنزّة عن التلوّن و الانصباغ بلون باقي الألوان - و اللون هيهنا كناية عن تعيّنات ماهيات الاشياء الجوازية - و عالم النور المحمّدي - صلّى اللّه عليه - هو عالم البرزخ بين الوجوب و الامكان و القدم والحدثان، و فى هيهنا تقدّم الحقيقة المحمّدية المطلقة على كلية عالم الإمكان. (نورى)

۴- خ: لا.

و رهط منهم يخصّون الابداع بالعقل الاوّل، اذ لايتقدّم عليه تقدُّماً بـالذّات، الاّ ذات مُبدعه القيّوم جلّ ذكره، فهو الّذى [ب - ۴۲] قد أيّسه و أخرجه مبدِعه الحقّ من الليس المطلق دون ما بعده من العقول في السلسلة الطوليّة لسبق المتوسّط عـليه و ان لم يكن المادة. و هذا المسلک فی الاصطلاح منقول«الشفاء»[1] فـی الالـهيّات و مسـلوک «الاشارات» في النمط السادس[2].

والاختراع: جعل جوهر الذات و اخراج إنِّ الحقيقة و أيسها من جـوف اللـيسيّة الذاتية و جوّ العدم الصريح الدهريّ مع سبق المادّة، سبقاً بالذات لاغير، من غير سبق مدّة بشيء من أنواع السبق أصلاً؛ و انّما ذلک في الفلکيّات و کلّيات بسايط العناصر.

و من ذهب[3] وهمه الى القِدم اعتبر فيه الإخراج من الليس الذاتي مع سبق المادّة بالذات من غير المسبوقيّة بعدم صريح دهريّ، و الذاهب الى التخصيص[4] منهم يعتبر فيه التأسيس من اللّيس مع سبق الجوهر المفارق المتوسّط بالذات من غـير مسـبوقيّة بـمادّة ومدّة، و يقول ساير العقول بعد الصادر الاوّل مخترعات لامبدعات.

والصنع: المتعلّق بالحوادث الکـونيّة الزمـانيّة، هـو جـعل جـوهر الذات الکـائنة الحادثة، و اخراج نفس هويّتها في متن الواقع من جوّ الليس بحسب الحـدوث الذاتـي، ومن کتم العدم الصريح بحسب الحدوث الدهري مسبوقاً بالمادّة مسبوقيّةً بالطبع[5].

و التکوين: اخراج هويّة الحادث الکونيّ الکيانيّ من امتداد العدم،و ايقاع وجوده [الف - ۴۳] المکوّن في عـضّة مـن الزمـان مسـبوقاً بـوجود مـادّته الحـاملة لامکـانه الاستعدادي، و بزمان عدمه المستمرّ مسبوقيّة زمانيّةً.

---

۱ - «الشفاء»، المقالة الثانية، الفصل الثالث، ص ۳۲۲.

۲ - «شرح الاشارات» ج ۳ / ۲۵۴.

۳ - سرّ عدم المنافات: القدمة الزمانية عندهم سبق الليس المطلق المسمى بالليس الذاتی هو کـون سبق الليس المعبّر عنه بالامکان الذاتی فی ظرف التعمّل الذهني، لا في متن الدهر الواقع. (نوری).

۴ - أی: تخصيص الابداع بالعقل الأوّل(نوری).

۵ - التقدّم بالطبع هيهنا من کون التقدّم بالزمان غير موجّهة؛ اللهم الاّ بضرب من الاعتبار،کما ذهب اليه فريق و هو الموجّه عندنا. (نوری)

و انّ فريقاً يعتبرون[۱] انواع الجعل و الايجاد على ضروب ثلاثة، و يجعلون الصنع والتكوين نوعاً واحداً متعلّقاً بالحوادث الزمانيّة باعتبارين مختلفين صنعاً بحسب اعتبار الحدوث الدهري، و تكويناً بحسب اعتبار الحدوث الزمانيّ. و نحن في «الصحيفة الملكوتيّة» و في «تقويم الايمان» و في «الرواشح السماويّة[۲]» آثرنا طريق التثليث، و جعلنا الاحداث مستوعباً للأنواع الثلاثة؛ و قلنا: مطلق الجعل و الافاضة إمّا احداث دهريّ و هو ينقسم إلى الإبداع و الاختراع؛ و إمّا احداث زمانيّ و هو التكوين [والصنع]، والصنع تارةً يقابل التكوين، فيشمل الابداع و الاختراع؛ و تارةً يختصّ بالتكوين، و لكن باعتبار الإحداث في الدهر لابحسب الإيقاع في الزمان. و أفضل الأنواع: الابداع، و أفضل الابداعات: إبداع الصادر الأوّل.

و في طريق التثليث مسلك آخر، هو مسلوك النمط الخامس من «الاشارات[۳]» لشريكنا السالف، حيث جعل الأنواع الثلاثة ابداعاً و تكويناً و احداثاً، و الاحداث افاضة الوجود الزمانيّ مسبوقاً بالزمان؛ و التكوين إفاضة الوجود المادّي مسبوقاً بالمادّة بالذّات لابالزمان، فكلٌّ منهما يقابل الابداع من وجه، و هو متقدّم عليهما؛ اذ لايتصحّح حصول [ب - ۴۳] المادّة بالتكوين ولاحصول الزمان بالاحداث، و الاّ لزم أن يكون للمادّة الأُولى مادّة و للزمان زمان. فالتكوين و الاحداث مترتّبان على الابداع، و الابداع هو الأعلى منهما رتبةً و الأقدم حصولاً و الأقرب نسبةً بالقياس الى جاعل كلّ شيء على الاطلاق.

و لكنّه قد خولف ذلك في الرسالة «النيروزيّة» ذهاباً الى مذهب التربيع في الأقسام حيث قال فيها بهذه العبارة: «موجِد الوجود هو مُبدِع المبدَعات و مُنشي الكلّ، وهو ذات لايمكن أن يكون متكثّراً أو متغيّراً أو متحيّزاً[۴] أو متقوّماً بسبب في ذاته أو مباين

---

۱ - هذا هو الحقّ الذي يجب أن يصدّق به عندنا. (نورى)

۲- راجع: «الرواشح السماوية»، الطبع الحجرى، ص ۱۳-۱۶.

۳ - «شرح الاشارات» ج ۳ / ۶۷.

۴ - خ: متجزناً.

لذاته، ولا يمكن أن يكون وجود، في مرتبة وجوده، فضلاً عن أن يكون فوقه، ولا وجودٌ غيره ليس هو المفيد ايّاه و قوامَه، فضلاً عن أن يكون مستفيداً عن وجودٍ غيرِه وجودَه؛ بل هو ذات هو الوجود المحض و الحقّ المحض و الوجود المحض و العلم المحض و القدرة المحضة و الحيوة المحضة من غير أن يُدَلَّ بكلّ واحد من هذه [الف - ۴۴] الألفاظ على معني مفرد على حدةٍ؛ بل المفهوم منها[١] عند الحكمآء معنى واحد وذات واحدة، ولا يمكن أن يكون له مادّة[٢]، أو يخالطه ما بالقوّة، أو يتأخّر عنه[٣] شيء من أوصاف جلالته ذاتياً أو فعليّاً.

و أوّل ما يُبْدَع عنه عالم العقل و هو جملةٌ تشتمل[٤] على عدّة من الموجودات، قائمة بلا موادّ، خالية عن القوّة و الاستعداد، عقول ظاهرة[٥] و صور باهرة ليس في طباعها أن تتغيّر أو تتكثّر أو تتحيّز، كلّها مشتاق الى الأوّل و الاقتداء به[٦] و الاظهار لأمره، واقف من قربه، والالتذاد[٧] بالقرب العقليّ منه سرمد الدهر على نسبة واحدة.

ثمّ العالم النفسي، و هو مشتمل[٨] على جملة كثيرة من ذوات معقولة، ليست مفارقة الموادّ كلّ المفارقة، بل هي ملابستها نوعاً من الملابسة، و موادّها موادّ ثابتة سماويّة، فلذلك هى أفضل الصور الماديّة و هي مدبّرات الأجرام الفلكية و بوساطتها للعنصرية، ولها في طباعها نوع من التغيّر و نوع من التكثّر لاعلى الاطلاق؛ و كلّها عشّاق[٩] للعالم العقليّ، لكلّ عدة [ب - ۴۴] مرتبطة في جملة منها ارتباط بواحد من العقول المترتّبة،

---

١ - خ ل: و من الكلّ.
٢ - خ ل: في مادّة.
٣ - خ ل: عنه.
۴ - خ ل: جملةٌ مشتمل.
۵ - خ ل: طاهرة.
٦- خ ل: عشاق للأول و للاقتداء به.
٧- خ ل: و ملتذّ.
٨ - خ ل: يشتمل.
٩- خ ل: مشتاق.

فهو عامل[١] على المثال الكلّي المرتسم في ذات مبداه، المفارق مستفاداً من ذات الاوّل الحقّ.

ثمّ عالم الطبيعة، و يشتمل على قوى سارية في الأجسام ملابسة للمادّة على التمام، تفعل فيها الحركات و السكونات[٢] الذاتية، و تربى[٣] عليها الكمالات[٤] الجوهريّة على سبيل التسخير، فهذه القوى كلّها فعّال.

و بعدها العالم الجسمانيّ، و هو ينقسم إلى اثيريّ و عنصريّ، و خاصيّة الأثيريّ استدارة الشكل و الحركة، و استغراق الصورة للمادّة، و خلوّ الجوهر عن المضادّة، وخاصيّة العنصريّ التهيّوء للأشكال المختلفة و الأحوال المتغايرة.

و انقسام المادّة بين الصورتين المتضادتين[٥] ايّهما[٦] كانت بالفعل كانت الأُخرىٰ بالقوة، و ليس وجود احديهما لها وجوداً سرمديّاً، بل وجوداً زمانيّاً، و مباديه الفعّالة فيه من القوى السماويّة بتوسّط الحركات و يَسْبق كمالَه الأخير أبداً ما بالقوّة، و يكون ما هو أوّل فيه بالطبع آخراً في الشرف و الفضل، و لكلّ واحد[٧] من القوى المذكورة [الف - ۴۵] اعتبار بذاته و اعتبار بالاضافة الى تاليه الكائن عنه، و نسبة الثواني[٨] كلّها الى الأوّل بحسب الشركة نسبة الابداع. و أمّا على التفصيل فتَخُصُّ العقلَ نسبةُ الابداع.

ثمّ اذا قام متوسّطا بينه و بين الثوالث[٩] صار له نسبة الأمر و اندرج فيه معه النفس، ثمّ

---

١ - خ ل: عاقل.
٢ - خ ل: السكنات.
٣- خ ل: ترقى.
۴ - خ ل: كلمات.
۵ - خ ل: المتباستين.
٦- خ ل: أيّتهما.
٧- خ ل: واحدة.
٨- والثوانى: العقول الفعّالة الكليّة الفيّاضة، ثمّ العقول المدبّرة النفسانيّة المسماة بالنوعات و الانواع، ثمّ الطبائع عند الشيخ. و أمّا عند الصوفية فالتاليات لعالم العقول المدبّرات هى الأنفس الملكوتية المثاليّة، ثمّ عالم الطبائع ثم عالم الأجسام العلويّة، ثم السفليّة. (نورى)
٩- خ ل: التوالي.

كان بعده نسبة الخلق و الأُمور العنصريّة بما هي كائنة فاسدة نسبةُ التكوين. و الابـداع[1] يختصّ بالعقل، و الأمر يُفيض منه الى النفس. والخلق يختصّ بالموجودات الطبيعيّة ويعمّ جميعها، و التكوين يختصّ بالكاينة الفاسدة منها.

و اذاكانت الموجودات بالقسمة الكلّيّة إمّا روحانيّة و امّا جسمانيّة، فالنسبة الكلّيّة للمبدأ الحقّ اليها[2] أنّه الّذي له الخلق و الأمر. فالأمر متعلّق بكـلّ ذى ادراك، و الخـلق متعلّق بكلّ ذى تسخير. و هذا هو غرضنا فى الفصل الأوّل» انتهى كلامه[3].

و له في فصلين بعد هذا الفصل في تحقيق حقائق الحروف و الخوض فى أسرار مقطّعات [ب - ۴۵] القـرآن فـحص مـوفور و سـعى مشكـور قـد أوردنـا ذلك فـي «الجذوات[4] و المواقيــت» و في «تأويل المقطّعات». و نقدناه نقداً، و بسطنا حقّ القول فيه بسطاً.

استيقاظ

فإذن أمر الافاضة من الفيّاض الحقّ على الاطلاق بالنسبة الى شخصيّة النظام الجملي لجملة الموجودات بأسرها. و لعالم الوجود كلّه ابداع. و كذا بالنسبة الى عـالم العـقول المحضة ابداع و بالنسبة الى عالم المجرّدات - و هو مجموع العالم العقليّ و العالم النفسي - أمر، و بالنسبة الى عموم عالم الجسمانيّات خلق و بالنسبة الى كيانيات الكائنة الفاسدة بما هي كائنة فاسدة على التخصيص.

و من سبيل آخر الأمر الآلهى و النفس الرّحماني المعبّر عنه بقول «كن» في عالم

---

١ - فالابداع هو أمر اللّه المتوجّه الى العقل الكلّي القلمي، و الامر هو أمر اللّه المتوجّه بتوسط العقل القلمي الى لوح النفوس الكلية و صورها العقلية التي هي العقول المدبّرة و الجواهر الروحية الكلية المتعلّق كلّ منها بنوع من الأنواع الخلقية، علوية أو سفلية. و الأمر المتوجّه بتوسّط هذه العقول المدبّرة هو الخلق أو الصنع المتعلّق بالموجودات الطبيعيّة مطلقاً، و الأمر المتوجّه الى الموادّ المستعدة يكون بعد ان لم يكن و هو خاصيّة العنصريات. (نورى)

٢ - خ ل: الى المبدأ الحقّ الأوّل لها.

٣ - «رسالة النيروزية»، ص ۹۳، ذيل مجموعة «تسع رسائل»، طبع مصر.

۴- راجع: «الجذوات»، الجذوة العاشرة في علم ارثماطيقي، ص ۸۱ و بعدها.

الخلق منقسم الى أمر تكوينيّ صنعيّ ايجاديّ و أمر تدوينيّ حكميّ تشريعيّ، و القيّوم الواجب بالّذات عزّ سلطانه بنفس مرتبة ذاته الأحدية فى ابداع النظام الجملي، و كذا في ابداع أفضل أجزاء النظام في سلسلة البدؤ - و هو المجعول الأوّل - فاعل تامّ و غاية قريبة؛ وفي افاضة ساير أجزاء عالم الأمر، و جملة عالم الخلق وعامّة [الف - ۴۶] ذرّات نظام الوجود، صانع جوهر الذات و غاية غايات الصنع و الايجاد. وكما نفس ذاته الحقّة في الأمر التكويني الايجاديّ منتهى الغايات و مصير الأغراض فكذلك في الأمر التدوينيّ التشريعي غاية الغايات المتسلسلة و غرض الأغراض المترتبة، بحت ذاته القيّوميّة القدوسيّة.

فمن هذا السبيل أيضاً ذاته الحقّة أوّل و آخر مبدأ و معاد لنظام الوجود ولذرّات أجزاء النظام جميعاً و ﴿أنّ الىٰ رَبّكَ ٱلْمُنْتَهىٰ﴾[1] و هذا أحد وجوه أوليّته و آخريته ومبدأيّته و معاديّته جلّ جناب مهيمنيّته وأحديّته.

فأوّل تنزّلات وحدته الحقّة الّتي هي عين مرتبة ذاته القيّوميّة مرتبة الجاعليّة الحقيقيّة[2] التي وحدتها وحدة عدديّة هي ظلّ ذات الوحدة الحقّة و مستتبعة الوحدة العدديّة للانسان الكبير الذي هو النظام الجملي المتّسق الشخصي الواحد بالعدد ولاشرف أعضائه والصادر الأوّل من أجزائه في السلسلة البدويّة، و لذلك ما جعل اسم هذه المرتبة تالى اسم الذات في قوله عزّ قائلاً ﴿ٱلْحَمْدُلِلّٰهِ رَبِّ ٱلْعٰالَمِين﴾[3].

ثمّ ليعلم أنّ المخاطب[4] بقول «كن» و المأمور بأمر الصدور نفس جوهر الماهية

۱- النجم، ۴۲.

۲ - انّ الجاعلية الحقيقية التي منزلتها من حضرة الأحدية تعالى، منزلة الظل؛ و هي النور المحمدي الساري في السموات و الأرضين، لاينبغى أن يكون واحداً بالوحدة العددية التي لها شأن في جنسه، بل يجب أن يكون واحداً بالوحدة الحقّة الظلّية الحاكية الكاشفة عن الوحدة، و الوحدانية الحقة الحقيقية التي هي عين ذاته الأحدية الأقدس كيف لا و هي توحيده سبحانه نفسه! كما قال سبحانه ﴿شَهِدَاللّه أنّه لاٰ اِلٰهَ اِلاّ هُوَ﴾ [آل عمران/۱۸] وكونها توحيداً بهذا الوجه لايتصوّر الاّ بكونه واحداً حقّاً ظلياً فافهم! (نورى).

۳ - الحمد، ۲.

۴ - في النبوي كما روى «خلق اللّه الخلق في ظلمة ثمّ رشّ عليهم من نوره.» و له وجوه من التأويلات، فمنها ما أشرنا إليه في تصحيح أمر الخطاب قبل وجود الأشياء، فافهم ان كنت أهلاً للاشارة! (نورى).

بحسب مرتبة المائيّة الاسميّة الشارحة [ب - ٤٦] للاسم، و الصادر نفس جوهرها الصائر بالصدور مائيّةً حقيقيّةً، فالحروف والاعداد كأنّها ذهن الأعيان و ضمير الواقع و متخيّلة الخارج، فاذ انطبعت و تمثّلت الماهية فيها استتبع ذلك حصولها بعينها في متن الواقع وفي نفس الامر خارج الذهن، و هذا أحد أسباب استثمار الأدعيّة و الأذكار لايعآء[1] البِغْية[2] فى وعاء الحصول.

و لقد أسّسنا في مظانّه في غير موضع واحد من صحفنا و كتبنا أنّ الوجوب والايجاب متحدان[3] بالذات، متغايران بالاعتبار. فالصدور بما هو ايجاب و ايجاد من نعوت ذات الجاعل و شؤونه، و هو أمر الٓهيّ و نفس رحمانيّ يعبّر عنه بقول «كن»، و بما هو وجوب و وجود و حصول، فهو أثر للجاعل، و منسوب الى ذات المجعول، كما الفعل و الانفعال والحركة متّحدة بالذات متغايرة بالاعتبار.

و من لطائف الأسرار أنّ من باب تطابق العوالم الوجوب و الايجاب بحسب درجات الحروف متّحدان بالعدد، و كذلك الوجود و الايجاد، و اذا أُدخلت الالف واللاّم على كلّ منهما للتعريف حصل عدد كون حرف أبواب كتاب عالم الامكان بأجمعها و هو أيضاً عدد مجموع الحروف و النقاط في العالم الحرفي أعني: الخمسين،

[أيضاً منه]: هذا انّما يستقيم على مذهبه و يتوجّه على مذاقه و مشربه - نوّر اللّه ضريحه المطهّر - و أمّا حقيقة الأمر كما هو عليه فهي أدقّ و أعمق و أغمض و ألطف فما يتيسّر بينها لكلّ أحد، اللّهم الاّ على الأوحدى الوحيد في الاعصار، فاعتبروا يا أولى الابصار! (نورى).

[أيضاً منه]: بل المخاطب عندنا و عند إخواننا هو نفس جوهريات الماهيات الجوازية، و الأعيان الثابتة التي هي عنده - قدّس اللّه روحه المقدّس - نفس الآثار المجعولة بالذات، المرتّبة على قول «كن» وكون المخاطب أنفس جوهريات الماهيات قبل صدورها و وجودها بأمر بارى الكل تعالى في العين الوجودى، والواقع الموجود يتصحّح به كون الامكان من الصفات السابقة على الوجوب، والوجود في حقّ الممكن، و أمّا على مشربه- قدّس سره- فلامجال لتلك السابقية الاّ في التعملاّت الذهنية، كما تقرر عند جمهور المتفلسفة. (نورى).

١ - الايعاء: الجمع، الحفظ.

٢ - البغية: الطلب.

٣ - اللهم الاّ على تكلّف القول باختلاف نفس جوهر الماهية شدةً و ضعفاً حسب اختلاف و تفاوت ما في المائية الشارحة و المائية الحقيقية، و الجوهر واحد و التفاوت يتقرّر بالشدة و الضعف، هذا غاية ما تيسّر لى في توجيه مشربه هيهنا، ففيه ما فيه. (نورى)

فليتبصّر!

استصباح
[في المباحث الحروفية و العددية]

ألم يقرع سمعك في طبقات العلم الّذي فوق الطبيعة، أنّ انطباق العوالم بعضها على بعض من أصول ما ضبطته القوانين و أعطته البراهين، و أنّ [الف - ۴۷] أساطين الحكمآء الآلهين الذين يذوقون مطاعم الحقايق و ينالونها بذائقة القوّة القدسيّة و يدركون طعوم الدقايق و يعرفونها بقوّة الذائقة الحدسيّة، مُطبقون على أنّ العالم الحرفي كالجسد، و العالم العددي كالروح الساري فيه، و هما - بما فيهما من تأليفات النسب و امتزاجات الخواصّ - منطبقان على عوالم التكوين بما فيها من النسب الكونية و البدايع الصنعيّة، وكالاظلال و العكوس و الثمرات و الفروع بالاضافة إلى أضواء عالم الأنوار العقليّة، بما هنالك من ازدواجات مشافعة الجهات و الحيثيّات، و الابتهاجات المنبعثة عن أشعّة الشروقات و الاشراقات.

فمن أُمّهات المسائل أنّ نسبة الثواني إلى الأوّل أُمّ جميع النسب، و ربّما قالوا نسبة الجوهر الأوّل الى القيّوم الأوّل أُمّ جميع النسب. و اذ روحانيّة العدد للحرف فی حساب الجُمَّل - بضمّ الجيم و تشديد الميم المفتوحة - انّما يعتبر بحسب شبح مرتبة الدرجة، المعبّر عنها «بالزُبُر»، أعني الصورة الرقميّة[1].

[ألف]:

و **الألف**، روحانيّة درجتها الوحدة، و هي بتكرّرها راسم[2] عوالم العدد، و مبدأ مراتب الكثرة. و مخرج الألف المتحرّكة في اقليم النطق و هي الهمزة متقدّم على مخارج

---

۱ - فلا رقم له في عالم الصورة خاصة، الاّ في ضمن سائر الحروف، فتبصّر! (نوری).

۲- مخ: راسمة.

الحروف كلّها. و شبحها الرقميّ[۱] أيضاً أصل [ب - ۴۷] أشباح الحروف وعنصرها الأوّل و راسمها بأسرها في تطوّراتها المختلفة، ولايكون شيء من سائر الحروف عَرْواً[۲] عنها؛ بل أنّ مرجعها و معادها جميعاً اليها في بطنان الباطن و ابطن المراتب بتّة. و هي لاتتّصل بحرف أصلاً، و يتّصل بما سائر الحروف الاّ خمسة، فلذلك[۳] وضعت بروحانيّتها، لأن يُدلّ بها على مرتبة ذات البارئ الواحد الحقّ جلّ سلطانه بما هو هو، لا من حيث الاضافة إلى غيره.

[ب]:

و البآء: روح درجتها الأثنوّة و هي زوج الأوّل و أول تكارير الوحدة، و صورتها الرقميّة «ب» و هي أوّل ما يرتسم من تطوّرات «ا» و تجليّاتها، و اليها مصيرها في مرتبة الدقيقة الّتي هي أولى مراتب البيّنات. فمن ثمّ جُعلت حرف عالم العقل، أو العقل الاوّل الّذي هو أفضل المُبدعات، و أوّل الثواني، و عنه التعبير بـ«القلم الأعلى» و «اليد اليمنى» وان كان الرحمان عزّ سلطانه يداه المبسوطتان[۴] كلتاهما يمين.[۵]

و ليس في سنخ ذاته ازدواج الكثرة التحليليّة و تشافع عقد النكاح الساري بين

۱- أى شبح الألف المطلقة، لألف همزة، وهي العنصر الماء الأوّل الذي كان عليه عرش الرحمن. (نورى).
[أيضاً منه]: و شبهحها الرقمي أيضاً أصل الى ذلك الشبح الألفي المسمّى عندنا بـ «الألف المطلقة»، منزلته في سائر الحروف - حتّى الألف الهمزة - بمنزلة النفس الرحماني الذي يظهر في كلّ شيء من الأشياء بحسبه، ولاظهور له عندنا و عند أنظارنا و أبصارنا و بصائرنا من حيث صرافة جوهره، فانّه هو الإسم المكنون المخزون عنده تعالى. اللّهم لمن تجرّد و انسلخ إلى عالمه الذي هو فوق عالم الدهر الأيمن الأعلى و ليس عالم السرمد، فلم يظهر مطلقاً ولايظهر أبداً لنا ما دُمنا نحن ولا ظاهر الاّ هو، كما لاباطن الاّ هو، و هو ظهور الحقّ وبطونه. (نورى).

۲- عَرْواً: مصدر «عراً». و عرا فلاناً أى قصده، و لكن لايناسب المقام، والظاهر عُرْياً من عَرِيَ، وعَرِيَ ثيابه أى خلعها.

۳- ليس كذلك، إذ ذات البارى أجلّ من ذلك (نورى).

۴- اقتباس من سورة المائدة، ۶۴: ﴿بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء﴾

۵- مخ: يميناً. مكان يده اليمنى، و هي العقل الأوّل الكلّي المسمّى بالمحمدية البيضاء في الدهر الأيمن الأعلى، و منزل يده اليسرى و هي النفس الكلية الالهية المسماة بالعلوية العُليا في الدهر الأيمن الأسفل، هذا هو سرّ التفاوت عنهما متى كون كلّ منهما يميناً فتفطّن! (نورى).

الذراري المدلول علیه في التنزیل الکریم بقوله سبحانه ﴿وَ مِنْ كُلِّ شيء خَلَقْنا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[1] الاّ من جهة مفهومی[2] ما بالقوّة و ما بالفعل، و الجواز الذاتي ـ بحسب جوهر الذات ـ و الوجوب بالغیر من تلقاء إفاضة الجاعل و مرتبتی الماهیة و الإنـیّة، و حیثیتي الجنس و الفصل المقوّمین للماهیة ومبدعه القیّوم جلّ ذکره هو بنفس ذاته [الف ـ ۴۸] الأحدیّة الفاعل له[3] و الغایة و المبدأ و المعاد و الأوّل و الآخر.

[ج]:

و الجیم، روح صورتها و روحانیّة درجتها من العدد الثلاثة، و من خواص هـذه المرتبة العددیة أنّها جمع ما قبلَها من مراتب العدد، أعني الواحد و الاثنین. فدرجـة «ج» مجموع درجتی «ا» و «ب»، و هي فرد أوّل مزاجها «ا» کما مجموع درجـتها و دقـیقتها وأُسوتها «ا» في أنّ مراتبها أربع، و حروف مراتبها ستّة.

و علاقة ارتباطها بـ «ب» ومضاهاتها لها في الانتساب إلی «ا» أکیدة جدّاً، فمزاجها بحسب الدرجة «ا»، و عددها من حیث الدرجة وحدها عـدد «ب» مـن حـیث الدرجـة والدقیقة جمیعاً، و کما «ب» نالت مزاج الدرجة في الدقیقة نالت هي مزاج الدرجة و مزاج مجموع الدرجة و الدقیقة في الثانیة، وکما فازت «ب» بدرجة «ا» في الدقیقة و بدقیقتها في الثانیة فازت هي بهما في الثانیة والثالثة؛ فلذلک کُلّه جعلوها خلیفة البآء في کونها حرف عالم النفس بلحاظ جوهرها، وهو طبقة الأسفل من عالم الملکوت، کما النـفس خـلیفة العقل؛ و عالم العقل[4] الطبقة الأعلی من ذلک العالم.

۱- الذاریات، ۴۹.

۲ - مخ: جهتی مفهوم.

۳ - ولا واسطة بینه و بین ذات فاعلیة القیّوم له، إلّا فعل الفاعل و صنعه و ابداعه الذي هو قـوله «کن» فلا یتوسّط بینهما شيء من الأشیاء من ذوات الماهیات (نوری)

۴ - قد أشرنا آنفاً الی أنّ عالم العقل الکلّي المسمّیٰ بالقلم الأعلی، هو عالم الدهر الایمن الأعلی من عالم الملکوت الجبروتي، و عالم النفس الکلیة الجبروتیة، و هو عالم الأمر الأیمن الأسفل من ذلک العالم الشامخ الالهي، فالأعلی منهما هو الرکن الأبیض المحمّدي من العرش، و الأسفل منهما هو الرکـن الأصـفر العلوي منه، و هما الذرتان البیضاء و الصفراء. (نوری).

[د]:

و الدال: بحسب الدرجة زوج الزوج، و مربّع «ب» و ضعفها، و النهاية الاولى من نهايات العدد أعنى الأربعة، و هي عدد ناقص [ب - ۴۸] و مزاجها «ج» من مجموع «ا» و«ب»، و كمالها الظهوري «ی»، و هي مضاهية لـ «ج» في كونها رباعيّة المراتب سداسيّة الحروف، و في كون عدد دقيقتها فرداً أوّل[1] و مقتدية بـ «ب» في اصطياد درجة «ا» في مرتبة دقيقتها، و عدد مجموع مراتبها ﴿لا اِلَهَ إلاّ اللّهُ﴾[2] الكلمة الطيبة التوحيدية. فمن جهة تلك الخواصّ و هذه المنزلة جُعلت حرف الطبيعة الجوهريّة بما هي هي، و هي أخيرة مراتب القوى الفعّالة، و أُعتبرت في ازاء عالم الطبايع.

[هـ]:

و الهآء[3]: حيث أنّ عدد درجتها عدد مراتب كلّ من سلسلتي نظام الوجود والبدؤية و العوديّة، و عدد الصلاة الفرايض اليوميّة، و عدد اصحاب الكسآء من أهل بيت العصمة و التطهير - صلوات اللّه عليهم، - أعني الخمسة الّتى هي فرد، أوّل مزاجها «ا» و مبدأ الدور الثاني في الآحاد، و العدد الدائر المستدير التامّ الاستدارة. و بحسب الطباع اوّل مدارات الدور الثاني من الأدوار السبعة على ما قاله امام الحكمة افلاطن الآلهى في «الألواح» ومعلّم مشائيّة اليونانيين ارسطوطاليس فى «الاصطكاكات»، و هي خماسيّة المراتب، سداسية الحروف، نائلة مزاج الدرجة أعني «ا» بعينها في مرتبة الدقيقة على وجه [الف - ۴۹] الاتّصال كما «ب» لامن تفاوت.

و عدد مجموع مرتبتيها الدرجة و الدقيقة أوّل الأعداد التامّة أعني الستّة، و مقوّم جملة مراتبها من حيث العدد الكلمة الطيّبة، و مسطّح «ج» في «هـ» و هو كمالها الظهوريّ: أوّل الأُوفاق العدديّة، و هي الخمسة عشر؛ و مسطّح «ب» في «هـ» أخيرة نهايات العدد،

۱- كذا. ۲- محمّد، ۱۹.

۳ - و الهاء من جهة روحها النازلة من السماء السرمدية الى الارض الزمانيّة بالوحى العامّ الشامل للأمر و النهى مطلقاً، صار حرف ليلة القدر (نورى).

وهي عشرة؛ و شكل صورتها الرقميّة الاستدارة التامّة، و من اتّصال درجتها بدرجة ما بعدها يتحصّل «هو»، و هو الاسم الأعظم كما قد وردت به الرواية عن باب مدينة العلم ودار الحكمة، مولانا أميرالمؤمنين علي بن ابي طالب ـ عليه‌السلام[١].

و قد قال فريق من أئمّة العلوم اللسانيّة و العقليّة[٢] أنّ الأصل في «اللّٰه» اسم الذات الأحديّة القيوميّة، «هـ» ثم أُشبعت فحصل «هو» و أُلحقت بها اللام تارةً، فصارت له «فله الخلق و الامر»[٣] ثمّ أُلحقت به تارةً اللاّم الاخرىٰ فصارت «للّٰـه» ﴿وَ لِلّٰهِ مٰا فِي السَّمٰوٰاتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[٤] و تارة أُخرى أُلحقت به الالف و اللام فصارت «اللّٰه»، فجعل علماً لذات القيّوم الحقّ سبحانه تعالى سلطانه.

فمن حيث جامعيّة هذه المراتب و قاهريّة هذه المنازل و الفضائل استحقت «هـ» أيضاً أن تُجعَل حرف ذات الباريْ القيّوم الحقّ جلّ سلطانه، و لكن لامن حيث نفس الذات بما هو هو ـ كما «ا» ـ بل بحسب لحاظ الاضافة إلى ما دونه، ونسبة الاضافة لوجود ما سواه.

[و]:

و الواو: و من الحروف الدائرة التامّة، تكرّرت درجتها بعينها في آخر الدقيقة، وتوسطت بينهما درجة «ا» بمنزلة القلب، فضاهت الباء من حيث نيل درجة «ا» في مرتبة الدقيقة، و صورتها الرقميّة أيضاً دائرة تامّة [ب ـ ۴۹] بحسب الشكل على رأس قوس أصغر من النصف. و هى خماسيّة المراتب، سباعيّة الحروف؛ عدد درجتها زوج الفرد، وهو العدد التامّ في دور الآحاد، أعني السّتة؛ و هي مسطّح «ب» في «ج»، و أوّل الاعداد التامّة و العدد الدائر المستدير، و لكن غير تامّ الاستدارة، مزاجها الحاصل من أجزائها

١- راجع: «التوحيد»، ص ۸۹ ح ۲.

٢ - منهم: العلامة الخفرى في تفسيره لآيةالكرسى، و كأنّه شرح لرسالة «النيروزية» للشيخ الرئيس. (نورى) أيضا راجع: «الجذوات»، ص ۱۲۴ - ۱۲۵ نقلاً من الخفري.

٣ - اقتباس من سورة الاعراف، ۵۴: «ألاله الخلق و الأمر».

۴ - النجم، ۳۱.

العادّة نفس مرتبتها بعينها، و عدد دقيقتها عدد درجة ما بعدها، و هو العدد الكامل، أعني السبعة الّتي هي فرد أوّل و النهاية الثانية العدديّة، و عدد مجموع مراتبها أيضاً فرد أوّل.

فلهذه الخاصيّات و المناسبات ساهمت الباء في كونها أيضاً حرف العقل الأوّل، بل جملة عالم العقل، و لكن لا بما هو هو بحسب جوهر الذات، بل من حيث الاضافة الى ما دونه من الطبقات، و الإشراق على سائر العوالم من السافلات.

[ز]:

و الزاى: درجتها بحسب العدد مساوية لدقيقة حرف عالم العقل، أعني الواو، ومضاهية لـ «ج» فى كونها فرداً أوّل، و مزاجها «ا» و هي النهاية الثانية للعدد، و العدد الكامل مقوّمها العدد التامّ في الآحاد، و كمالها الظهوري العدد التامّ في العشرات، و كما حرف عالم العقل اصطادتا درجة «ا» في مرتبة الدقيقة، فكذلك هي أيضاً.

و هي ثنويّة الدقيقة عند قوم و وحدانيّها عند آخرين. و مراتب الأبطن على الأوّل أربع و أخيرتها الثالثة، و على الثاني خمس و أخيرتها الرابعة، و لكن حروف المراتب ستّة بعدد «و» اتفاقاً، و عندها يتحصّل من جمع الدرجات ثاني الأعداد التامّة، أعني الثمانية والعشرين، و ذلك عدد الحروف و عدد منازل القمر.

فمن هذه الجهات جُعلت مساهمةً للجيم في كونها حرف عالم النفس، لابحسب جواهر الذات من حيث هي هي، بل بما اخذت مضافة إلى جملة مالها عليه سلطان [الف - ٥٠] التدبير و التأثير من سائر الطبقات و العوالم.

[ح]:

و الحاء: عدد درجتها الثمانية، زوج الزوج الثاني و مسطّح «ب»، الزوج الأوّل في «د» زوج الزوج الأوّل؛ و مزاجها درجة الزاى كما مزاج «د» درجة الجيم، و هي آخر مدارات الدور الثاني كما «د» آخر مدارات الدور الأوّل؛ و اتّصلت بدرجة «ا» في مرتبة الدقيقة كما الباء. و مراتبها خمس، و حروفها ستّة، و جمع الدرجات إليها مربّع حرف

عالم العقل من حيث الإضافة، أى أوّل الأعداد التامّة وُضعت لأن تكون في ازاء عالم الطبايع و الصور النوعيّة، و جُعلت حرفَ الطبيعة الجوهريّة الّتي هي آخر القوى الفعّالة، ولكن بما هي هي -كما «د» - بل لمّا لوحظت مضافةً إلى ما يجرى لها عليه الحكم بالولاية و التصرّف.

[ط]:

و الطاء: بحسب الطباع أوّل المدارات الأربعة في الدور الثالث من الأدوار السبعة، و بحسب الأدوار الثلاثة العدديّة آخر المدارات التسعة في دور الآحاد، خماسيّة المراتب سداسيّة أجزاء المراتب. عدد درجتها النهاية الثالثة العدديّة، و هي التسعة المتحصّلة من جمع «ب» و «ز»، أو «ج» و «و»، أو «د» و «هـ». عدد ناقص و لها جزءآن عادّان، مزاجها منهما[۱]، «د» حرف عالم الطبيعة لامن حيث الإضافة.

و هي أخيرة امّهات الحروف و آخر أُصول الأعداد، كما الهيولیٰ جوهر ذاتها أُخيرة مراتب السلسلة البدوٌيّة، و متقوّمة الذات بالصورتين الجوهريّتين الجسميّة والنوعيّة، المستتبّ بهما وجود الطبيعة الجوهريّة [ب - ۵۰] و عندها يتحصّل من الكمال الظهوريّ، أى من جمع الدرجات المساوق لضرب «هـ» في «ط» عدد اسم أوّل الأشخاص البشريّه آدم - عليه‌السلام - و التكسير المساحيّ لسطح[۲] أوّل الأوفاق العدديّة، و ليس حقيقة الوفق إلاّ انحفاظ وحدة مرتبة عدديّة بعينها في كلّ ضلع و قطر مع اختلاف التطوّرات، و تخالف مراتب الأعداد في بيوت الأضلاع و الأقطار للسطح على محاذات انحفاظ الوحدة الشخصيّة المبهمة لهيولى عالم العنصريّ في مراتب اختلافات اتّصالات و الإنفصالات و التبدّلات و الإنقلابات في صورها الجوهريّة الشخصيّة و والنوعيّه، كما الحركة التوسطيّة لمتحرّك شخصيّ بعينه واحدة وحدة شخصيّةً مبهمةً بالقياس الى الأكوان في الحدود الوسطيّة، منحفظةً بشخصيّتها في جميع تلك الحدود.

---

۱ - كذا.
۲ - خ: يسطح.

فلا جرم من جهة هذه الخواصّ و المناسبات جُعلت الطآء حرف الهيولى، ووضعت لعالم الهيولَيات، و اذ لايتصحّح للهيولى وجود بالإضافة إلى شيء تحتها، فلا يصحّ لهاحرفان؛ فإذن فكما ينجذّ[1] عندها ترتيب الوجود فكذلك تنفذ عند «ط» رتبة الآحاد، و يتبدأ من بعدها دور العقود و رتبة العشرات.

[ی]:

و اليآء: أوّل مدارات ثاني الأدوار الثلاثة العدديّة، و ثاني المدارات بحسب الطباع في ثالث الأدوار السبعة [الف - ۵۱] الحرفيّة، عدد درجتها العشرة، أوّل عقود العشرات و جذر أوّل عقود المآت، و نهاية نهايات العدد، و النهاية الرابعة الّتي هى النهاية الأخيرة، و المرتبة الجامعة ينتهي عندها دور العدد، ثمّ يعود الى الواحد، و هي منتهى بسائط الأعداد و آخر مفرداتها، ثمّ منها بداءة التركيب، فيُضمّ اليها الواحد، و يقال أحد عشر، وذلك عدد مجموع مرتبتيها الدرجة و الدقيقة، و أوّل الأعداد المركّبة، و الفرد الاوّل في المركّبات. و مزاج العشرة من أجزائها العادّة حرف الطبيعة من حيث اضافة التصرّف والتأثير أعني «ح».

و تحصلّها من تعشير «ا» و من جمع «ج» و «ز» حرفَى النفس بالاعتبارين، وكذلك من جمع «ب» - حرف العقل بما هو هو - و «ح» حرف الطبيعة بما هي مضافة، وكذلك من «و» - حرف العقل بما هو مضاف - و «د» حرف الطبيعة[2] بما هي هي، و كذلك من ضرب «هـ» حرف الباري سبحانه من حيث إضافة الإبداع و الإيجاد في «ب» حرف العقل بما هو هو. فلذلك كلّه جعلت «ی» حرف الإبداع و دلّ بها على اضافة الأوّل الحقّ تعالى سلطانه إلى العقل بما هو ذات، لا بما هو مضاف إلى ما بعده، بل إلى عالم العقل كلّه من حيث هو هو.

---

۱ - ينجذّ: ينكسر، ينقطع.

۲ - خ: و دخول الطبيعة.

هذا ما ذهب اليه شريكنا السالف[1] و قلّده فيه الأتباع و المقلّدون، [ب - ۵۱] وعندي أنّ هذا المذهب ليس برصين[2] و أنّ عيار سبيكته[3] غير وزين و لارزين[4]، و الصراط السويّ هو: أنّ «ا» لمّاكانت مرتبتها الواحد بالعدد الذي هو مبدأ الأعداد والوحدة العدديّة الّتي من تكرّرها تحصل حقيقة الكثرة، و البارئ الواحد الحقّ سبحانه متعالى العزّ والجلال عن أن يوصف ذاته الحقّه الأحديّة بوحدة عدديّة، بل الوحدة العدديّة قصاراها أنّها ظلّ الوحدة الحقّة الحقيقيّة.

فاذاً «ا» انّما رتبتها أن يُدلّ بها على القيّوم الحقّ بحسب مرتبة جاعليّة الحقيقيّة سبحانه، و أمره الابداعيّ جلّ سلطانه بما أنّ نفس مرتبة ذاته القيّوميّة الوجوبيّة يلزمها وينبعث عنها ذلك، لامن حيث اعتبار النسبة الى ما يصدر عن ذاته بذاته و يترتّب على محوضة أمره و صرافة ابداعه، أعنى جوهر الذات الّتي هي أجمل مبدَعاته و أوّل [الف - ۵۱] مجعولاته.

ثمّ «هـ» اذ أنّها على ما قد تعرّفت من الجهات و الحيثيّات و تشكّل صورتها الرقميّة من تطوّر «ا» على صورة القطر و قوسين متّصلتين هما نصفا الدائرة عن جنبيتيها اليمين والشمال، و صورة رقمها العددي عند الحكمآء على هيئة قوسين مرسومتين على «ا» في جهتَى العلو و السفل، فلوحظت بما هي كذلك و جُعلت حرف إفاضة الذوات و ايجاد الممكنات، فدُلّ بها على أمر الإفاضيّ و الجاعليّة و الايجاديّة - أى النفس الرحماني والقول الفعّالي - على الضروب الأربعة: الابداع و الاختراع و الصنع و التكوين بالنسبة الى عالَمى الأمر و الخلق بما فيها من المراتب الخمس في السلسلة البدؤيّة، و المراتب الخمس فى السلسلة العوديّة جميعاً بالنّظر الى نفس ذات البارئ الفاطر على الاطلاق، اذ

---

۱ - لقد فصّل القول فيه الشريك الرئيس فى النيروزيّة فى فصلين، و بنى عليه بعض أعلام المتأخرين من المقلّدين في رسالة تفسير آيةالكرسى. (منه).

و هو العلامة الخفرى كما صرّح به في «الجذوات». (النورى)

۲ - رصين: محكم، ثابت.

۳ - السبيكة: القطعة من فضّة أو ذهب ذوبت و أفرغت في قالب.

۴ - الرزين: الأصيل الرأى.

سجيّة الفيض العام و الجود الشامل و سنّنه الرحمة الواسعة، و بالنظر الى ذوات المفطورات وهويّات المجعولات بأسرها، اذ مستدعاة ماهياتها و مبتغاة حقائقها بحسب فقر جوهر الذات و ليسيّة طباع الامكان أن تستند الى الجاعل القيّوم الواجب بالذات جلّ ذكره بتّة.

و «ب» حيث لوحظت بما لها من الخصوصيّات جُعلت حرفَ العقل الاوّل بل حرف عالم العقل بما له من الجهات بحسب جوهر الحقيقة و بحسب الاستناد الى صُقع جنب الربوبيّة، و الاستفادة و الاستضاءة من شعاع نوره.

ثمّ «و» أيضاً دُلّ بها [ب - ۵۲] على عالم العقل، و جعلت حرف ما يترتّب على الابداع، و ينبعث عن محوضة الأمر الابداعي، و لكن لابحسب نفس جوهر الحقيقة بما هي هي، ولا باعتبار النظر الى طَوار الجناب الاعلى، بل بحسب الاضافة الى الجنبة السافلة بالتأثير فيها. و الاشراق عليها باذن اللّه سبحانه من تلقاء الفعليّة المستفاده من فعّاليّته والشعاع المقتبس من نوره، و هو أوّل ماله الوجوبان - السابق و اللاّحق - بالاستناد إلى ابداعه، فمن حيث لحاظ اختلاف الجهتين اختلف رقما «۲» و «٦» عند الحكماء في جهتَي اليمين و الشمال على التعاكس.

و من الأقاويل المشهورة عندهم أنّ «و» جُعلت حرف عالم العقل لما أنّ للعقل الأوّل في حدّ ذاته ستّ حيثيّات تلزم ذاته المتقرّرة بالفعل الماهية و الإنّية و الجواز الذاتي، و الوجوب بالغير و تعقّل ذاته عقلاً حضوريّاً و تعقّل ذات الجاعل بقدر الامكان.

فمنهم من أرجعها الى حيثيّات ثلاث، و منهم من أرجعها الى حيثيّتين؛ و التحقيق أنّ الحيثيّات اللازمة لذاته الصادرة بالفعل اثنتا عشرة حيثيّةً مضمّنةً في تلك الحيثيّات.

و كذلك «ج» و «ز» حرفان لعالم النفوس، أعني الطبقة الاخيرة من عالم الأمر بحسب الاعتبارين، و كذلك «د» و «ح» كلاهما لعالم الطبايع من ذينك الاعتبارين، واختلاف رقمى النفس و الطبيعة أعنى «۷» و «۸» في جهتى العلو و السفل على التعاكس [الف - ۵۳] لكون عالم النفس فوق عالم الطبيعة.

و «ط» حرف عالم الهيولَيات، آخر السلسلة البدويّة و حامل القوّة الانفعاليّة،

ومحلّ الامكانات الاستعداديّه لما أنّها مربع «ج»، و تحصّلها من «ا» حرف الأمر الابداعي.

و «ح» حرف الطبيعة، وكذلك من «هـ» و «د» و أيضاً معشوقها و مزاجـها «د»، وفضل درجتها على مزاجها «هـ» و مقوّمها «ح»، و هي آخر أُصول الأعداد و رقمها «۹» منتهى صور الأرقام.

فأمّا «ي» فحيث أنّها المرتبة الجامعة و النهاية الرابعة و تحصّلها من تعشير «ا» و من تضعيف «هـ»، و هما حرفا الأمر الابداعيّ و الفيض الفعّالي، و من جمع «ا» حرف فيّاضيّة القوّة الفعّاليّة الغير المتناهية إلى لانهاية، و «ط» حرف حامل القوّة الانفعاليّة الاستعداديّة لا الى نهاية، وكذلك من جمع حرف العقل وحرف الطبيعة ومن جمع حرفَي النفس و من تخميس حرف العقل؛ ومزاجها حرف الطبيعة، و فضل درجتها على مزاجها حرف العقل.

فمن المستبين الباتّ،و المنصرح الصُراح أنّ المدلول عليه بها:

[۱]: إمّا نسبة الأمر الابداعيّ التامّ و الفعّاليّة الايجاديّة المطلقة للـمُبدع الخـلّاق الفعّال على الاطلاق ـ تعالى سلطانه ـ بالاضافة الى نظام الوجود كلّه من صدر البدؤ الى ساقة العود، و من اوّل الآزال الى أقصى الآباد.

[۲]: و إمّا متعلّق هذا الأمر المترتّب عليه المنبعث عنه، و هو الانسان الكبير الّذي هو الشخص الجملي لنظام عوالم الوجود بأسرها، و حفيلتها المتحصّل مـن السـلسلتين البدؤيّة و العوديّة، و المراتب الخمس في كلّ منهما بأصيلتها و فصيلتها.

فهذا الشخص الجمليّ والانسان الكلّي مُبدَع محضٌ، جاعله التّام مبدِعه القـيّوم، وعلّته التامّة عنايته الأولى لايتصوّر بالنسبة اليه الاختراع، فضلاً عن التكوين،كما الأمر في أوّل أجزائه و أفضل أعضائه «ا»، فكيف يُعقل أن يكون مجموع ما سوى اللّه الواحد الحقّ متوقّفاً على أمر مّا غير ذاته الاحديّة و جاعليّته الابداعية!؟

و ما تمسّك به أنّها من ضرب «هـ» في «ب» إنّما يظهر جدواه في المسألة الغامضة المعبّر عنها بقولهم [الف ـ ۵۴] «العدد عقل متحرّك»، و في كتاب النفس من طبيعيّات

«الشفاء»: «النفس عدد متحرّك».[1] و سنلقيها عليك من ذى قبل ان شاء اللّٰه العزيز عند بسط القول في تحقيق أمر القلم لا في كونها موضوعةً للدلالة بها على اضافة الأوّل الى العقل بالابداع؛ فليُتعرَّف و ليُتبصَّر!

لحاقة و استتمام

ثمّ انّه قال[2] في هذا الفصل بعد ما ذكر: «ولا يصحّ لإضافته الباريْ أو العقل إلى النفس، [اذ ليس] عدد يَدُلُّ عليه بحرف واحد؛ لأنّ «هـ» في «ج» «يه» و «و» في «ج» «يح»، و يكون للأمر و هو من إضافة الأوّل إلى العقل مضافاً «ل»، و هو من ضرب «هـ» في «و» ويكون الخلق، و هو من اضافة الأوّل الى الطبيعة مضافةً «م»، لأنّه من ضرب «هـ» في «ح»؛ لأنّ الحآء دلالة الطبيعة مضافةً، و يكون التكوين و هو من اضافة الباريْ إلى الطبيعة، و هي ذاتٌ مدلولاً عليه بالكاف، لأنّه من ضرب «هـ» في «د»، و يكون جمع نسبتى الخلق والأمر، أعني ترتيب الخلق بواسطة الأمر، أعني اللام و الميم مدلولاً عليه بحرف «ع»، وجمع نسبَتى الخلق و التكوين ـ أعني [ب ـ ۵۴] الميم و الكاف ـ مدلولاً عليه بالسين، و يكون مجموع نسبتَى طرفى الوجود ـ أعني اللاّم و الكاف ـ مدلولاً عليه بالنون، ويكون جَمْعُ نسب الأمر و الخلق و التكوين ـ أعني «ل»، «م»، «ك» ـ مدلولاً عليه بـ «ص». ويكون اشتمال الجملة في الابداع، أعني «ى» في نفسه «ق»، و هو أيضاً من جمع «ص»؛ و«ى» و يكون ردّها إلى الأوّل الّذي هو مبدأ الكلّ و منتهاه على أنّه أوّل و آخر، أعني فاعل و غاية، كما بيّن في الإلٰهيّات مدلولاً عليه بالراء ضعف «ق». و ذلك غرضنا في هذا الفصل[3].» انتهى كلامه.

وهذه المقالة أيضاً ليست بالمركون اليها عندي بجملتها، بل أنّ الأمر فيها متشابك. والذى تثلج به النفس، و يستنيم اليه الفؤاد في تامّل أدقّ و نظر أبلغ هو: أنّ «ك» من ضرب

---

۱ - طبيعيات «الشفاء»، الفن السادس، المقالة الاولى، الفصل الثانى، ص ۲۸۳، ط الحجرى.

۲- أى: شيخ الرئيس في «رسالة النيروزيّة».

۳ - راجع: «النيروزية»، ص ۹۵، مع اختلاف يسير.

«هـ» حرف الأمر الفيّاضيّ الفعّاليّ من حيث نسبة الباريْ سبحانه إلى ما سواه بالمبدأيّه والافاضة في «د» حرف الطبيعة بما هي ذات لا بما هي مضافة، و مزاج «ط» حرف [الف - ۵۵] الهيولى بما هي ذات و بما هي الحامل للقوّة الانفعاليّة. و اوّل مدارات العدد الزائد في عقود دور العشرات؛ اجزاؤه العادّه انّما هي من البسائط الأُصول و المفردات «ا» و«ب» و «د» و «هـ» و «ى»، و مزاجه «كب» من المركّبات، و مزاج «كب» - و هو من الأعداد الناقصة - «يد»، و مزاج «يد» من أجزائه العادّة من البسائط - و هي: «ا» و «ب» و«ز» ومزاج «ى» - «ح»، حرف الطبيعة بما هي مضافة، فقد اندمج في تحصّل «ك» حرفا الطبيعة من سبيلين.

فاذاً المدلول عليه بالكاف:

[۱]: إمّا هو التكوين بخصوصه، أى الأمر الايجادي التكوينى المتعلّق بعالم الطبيعة من حيث اضافة البارى سبحانه الى الطبيعة بكلا الاعتبارين جميعا.

[۲]: و امّا متعلّق هذا الأمر المنبعث عنه، أعني مكوّنات عالم الخلق وكائنات إقليم الصنع مركّبات سلسلة العود بزمرها و اضاميمها قاطبة؛ و في ذلك آية بيّنة لذو العقول الصريحة.

إنّ تاثيرات الطبائع و افاعليها إنّما هي باذن اللّٰه سبحانه، و أنّ الايجاد [ب - ۵۵] الافاضة على الاطلاق لايكون الاّ من تلقآء فيّاضيّته و من سلطان فعّاليّته، و قد نصّ على ذلك معلّم مشائيّه يونان ارسطوطاليس و مَن من شيعته و في حزبه.

[ل]:

و «ل» من ضرب «هـ» في «و»، و من تعشير «ج»، و هي معراج درجة «ج» في صعود المرتبة، منزلة درجتها في دور عقود العشرات منزلة «ج» في دور مراتب الآحاد، وروحانيّتها عدد زائد، مزاجه مجموع «ك» و مزاجه، و فضل المزاج على ذي المزاج أوّل الأعداد الزائدة، و علاقة الارتباط لها بالنسبة إلى «ا» متكرّرة من الطرفين، فاولى طبقتى دقيقة اللام «ا» و «ل» متّصلة الكينونة بها، و أولى طبقتى دقيقة الألف «ل» و «ا» منفصلة

الذات عنها.

و من هذه المنزلة كانت مُقْمنة[1] أن دُلّ بها تارةً على الأمر الابداعيّ و اضافة الباريْ القيّوم الى كلّ عالم الأمر بخصوصه بالفاعليّة و الغائيّة و المبدأيّة و المعاديّة، و اُخرى لمجعول هذا الابداع. و متعلّق هذه الإضافة أعني مجموع عالم الأمر و جميع مراتب الامريّات و هويّات الابداعيّات الشواهق [الف - ٥٦] و العوالى من العقول و النفوس بأسرها في وجودها و تماميّتها، و بدؤها و عودها و ذاتها و فعلها بما هي ملحوضة الاستناد في تلك الجهات و الاعتبارات الى بارئها الحقّ سبحانه فيلحظ أنّ افاعيل العقول الفعّالة و تأثيرات النفوس المدبّرة بأمر فعّاليّته و صنع تدبيره.

و من هناك اعتبر تكرير اللام بين الألف و الهآء في جهتى الأوّل و الآخر، فصار «اللّه» عَلَماً للذات القيّوميّة الفعّالة الحقّة الأحديّة، و كان تركيب ﴿لا اِلٰهَ اِلاّ اللّه﴾[2] كلمة التوحيد من هذه الحروف لاغير.

[م]:

و «م» بحسب الطباع أوّل الدور الرابع من الأدوار السبعة، و بحسب الرتبة في الأدوار الثلاثة العدديّة المدار الرابع من مدارات دور العشرات، منزلتها في دور عقود العشرات منزلة «د» في دور مراتب الآحاد، و العلاقة بينها و بين «ا» متكرّرة من الطرفين فثانية «م»، «ا»؛ و في ثانية «ا»، «م»؛ و هي من الحروف الثلاثة الدائرة التامّة الاستدارة تكرّرت درجتها في الدقيقة، و عددها عقد الأربعين زوج الفرد البالغ تمامَ نصاب الكمال، و هو عدد زائد مزاجه من أجزائه العادّة عدد درجة «ن»، أى عقد الخمسين. و قد تكرّر أيضاً في مرتبة الدقيقة أعني [ب - ٥٦] «يم» و مجموع مرتبتى درجتها و دقيقها عقد التسعين، نصاب كمال درجة «ط»، و كون درجتها متحصّلةً من ضرب «هـ» في «ح»، و من

---

١ - مقمنة: مُخْلَقة.

٢- محمّد، ١٩.

ضرب «د» في «ى» و «ح» و «د» هما حرفا الطبيعة غير مُجد[1] طائلاً في جعلها حرف الخلق كما أسّسه.

أليست هي معراج كمال حرف الطبيعة، و الطبيعة جوهر سارٍ في الجسم، هو المبدأ القريب لأفاعيل محلّها الذاتيّة؟ فعروجها في الكمال انسلاخها عن نذالة[2] الجسمانيّة وسفالة الهيولانيّة، و اعتلاؤها بقوّة الإحاطة الروحانيّة و استعلاؤها بسلطان الاستيلاء العقلانيّ.

و لذلك كان من الاصطلاح الشائع عند الحكماء الراسخين اطلاق الطبيعة المدبّرة الجزئيّة على النفس الناطقة المجرّدة، و اطلاق الطبيعة الكلّيّة على العقول المفارقة الفعالة، و اطلاق الطبيعة الفعّالة الكلّية الحقيقيّة على مدبّر نظام الكلّ و ممسكه و حافظه و مقيمه، أعنى العناية الاولى الالٓهيّة، و لقد اتّخذ هذا الاصطلاح في «الشفاء»[3] أساساً بنى عليه في الالٓهيّات، و في الطبيعيّات و في كتاب البرهان و عندهم أنّ كلّ ما في العالم فهو طبيعيّ بالنظر الى النظام الجمليّ الكلّي و ان كان غير طبيعيّ بالنسبة [الف - ۵۷] الى النظامات الجزئيّة الشخصيّة، و قد بسط القول فيه التلميذ[4] في «التحصيل».

فإذن الحقّ أن يقال: الميم حرف المبدأيّة و المعاديّة. و الأوّليّه و الآخريّة. و الفاعلية و الغائيّة، فتارةً يدلّ بها على الأمر الابداعيّ من حيث الفاعليّة و الغائيّة. و القيّوميّة الاحاطيّة من حيث الأوليّة و الآخريّة. و المبدأيّته و المعاديّة بالاضافة الى الأنوار القاهرة العقليّة و الذوات الامريّة النفسيّة. و العقول المفارقة الّتى هي الطبايع المجرّدة المستخدمة للطبايع الجسمانيّة. و يقال لها: «ارباب الانواع».

و تارةً اُخرى على مرتدِفات[5] هذه الأمر و متعلّقات هذه الاضافة بحسب منشئها في البدؤ، و مصيرها فى العود:

---

۱ - مُجدٍ: نافع.
۲ - نذالة: حساسة، حقارة.
۳- راجع: «الشفاء»، طبيعيات، الفن الأوّل، المقالة الاولى، فصل ۷، الطبع الحجرى، ص ۱۶-۱۷.
۴ - أى: بهمنيار. راجع: «التحصيل»، ص ۶۶۱ - ۶۶۲.
۵ - مرتدفات: متابعات.

[١]: فإمّا أن يكون «م» الدرجة ميم المبدأئيّة، و «م» الدقيقة ميم المعاديّة، و «ى» المتوسّطة بمنزلة القلب لكمال جامعيّة المرتبة الجامعة للبداءة و النهاية.

[٢]: و إمّا أن يكون «م» الدرجة ميم الملكوت الأعلى، و «م» الدقيقة ميم الملكوت الأدنى لكون النفس خليفة العقل، و «ى» الواسطة اشارة الى استجماع جميع الشؤون، والاشتمال على جميع الصور.

ولايبعد أن يجعل الميمان للملكوت الأعلى، كفايةً على أنّ النفس القدسيّة الناطقة البشريّة عند استتمام مرتبة العقل المستفاد و استكمال نصاب التألّه و التقدّس و مهاجرة اقليم الحسّ و مرافضة عالم الهيولى - الّتي هي بالحقيقة [ب - ٥٧] القرية الظالم أهلها[١] - تنسلخ عن عوارض[٢] النفسيّة، و تستحقّ اسم العقل الناصع[٣] و تنخرط في سلك الملكوت الأعلى؛ و تكون مثابتها في آخر السلسلة العوديّة مثابة العقل في أوّل السلسلة البدؤيّة؛ فاذن كما كان العقل أولى المراتب في سلسلة البدؤ يعود، فيصير في سلسلة العود أخيرة المراتب، فيتكرّر الملكوت الأعلى في دائرة الوجود في النظام الجمليّ أوّلاً و آخراً، كما حرف الميم في الدائرة الحرفيّة.

و من الحكماء من جعل «م» الدرجة ميم المجرّدات، أعني مطلق عالم الملكوت جملةً، و ميم الدقيقة ميم الماديّات جميعاً، أعني عالم الملك على الاطلاق لكون عالم الملك فرعَ عالم الملكوت، و «ي» الواسطة:

[١]: إمّا العالم المثاليّ الذي هو عالم البرزخ المتوسّط بين المجرّد و المادي.

[٢]: و إمّا اشارة الى المراتب العشر البدويّة و العوديّة، أو الى جامعيّة القوّة الفعّالة الجامعة للصور من حيث الإفاضة و التفعيل، و جامعيّة القوّة المنفعلة الجامعة من حيث الحامليّة و الانفعال.

---

١ - اقتباس من النساء، ٧٥: «ربّنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها».

٢- كذا.

٣ - الناصع: الخالص الصافي.

[ن]:

و «ن» منزلتها في دور عقود العشرات منزلة «هـ» في دور الآحاد، و هي من الحروف الدائرة، روحانيّتها عقد الخمسين عدد جملة الحروف و النقاط، و كمالها الظهوريّ بحسب مبدأ دور العقود الوفق العيسويّ، كما «هـ» كمالها الظهوريّ بحسب مبدأ دور الآحاد الوفق الآدميّ، و مراتبها ستّ، الخامسة أخيرتها، و حروف مراتبها ثمانية وعددها مضروب «هـ» في «ى»، و هو المتحصّل من جمع النسبتين التكوينيّة الخلقيّة والإبداعيّة الأمريّة، أعنى «ک» و «ل»، [الف - ۵۸] و هما طرفا نظام الوجود، فاذاً هي محقوقة بأن تكون لدائرة عوالم الامكان، و يدلّ بها على كتاب نظام الوجود.

«ن» الأولى قوس الدرجة للامكان الذاتي، و «ن» الأخيرة قوس الدقيقة للامكان الاستعدادي، و «و» في الوسط بمنزلة المركز للوجوب بالغير، كما في الدائرة الواويّة الحاشيتان للوجوبين السابق و اللاحق، و الواسطه للأمر - أى الابداع و الايجاد - فالامكان الاستعداديّ وصف للمادّة، قائم بها، و متأخّر عن وجودها؛ و الامكان الذاتيّ من المراتب السابقة، فهو قبل مرتبة الوجوب قبليّةً بالذات في لحاظ العقل، و لكنّه غير منسلخ عن مقارنة الوجود و الوجوب بحسب نفس الأمر؛ لأنّه و ان كان سلباً بسيطاً لطرفى الذات الاّ أنّه ليسيّة الذات المتقرّرة من حيث نفس الذات حين ما هي متقرّرة من تلقاء الجاعل، ولذلك كان بالقوّة أشبه منه بالعدم، و كان له تعلّق مّا بالجاعل من تلك الحيثيّة بالعرض.

و ربّما قيل النونان لسلسلتى البدو و العود؛ أو للعالمين الأعلى و الأسفل، أو للأمرين التكويني الايجادي و التدوينى التشريعيّ. و الواو كناية عن الوجوب بالغير أو اشارة إلى أنّ النظام تامّ لايتصوّر أتمّ منه.

[س]:

و **السين** دائرة حكميّة روحانيّة، متساوية الدرجة و الدقيقة بحسب العدد، عدد

درجتها في عقود العشرات نصاب كمال أوّل الأعداد التامّة في مراتب الآحاد، و قد تكرّر في مرتبة الدقيقة، و هو عدد زائد، مزاجه من أجزائه العادّة مائة و ثمانية، و هي خماسيّة المراتب، أخيرتها الرابعة، و حروفها ثمانية و قد [ب - ٥٨] جُعلت حرفَ حقيقة الانسان و مرتبة الحقيقة المحمديّة[1] من وجوه:

الأوّل: أنّها من جمع «ک» حرف عالم الملك و «م» حرف عالم الملكوت، وكذلك الانسان مؤتلف الحقيقة من جوهرين، أحدهما: البدن المتحرك الهيولاني - وهو خلاصة مكوّنات عالم الملك - و الآخر: النفس الناطقة الملكوتية، و هي سُلالة مبدَعات عالم الملكوت.

الثاني: انّها مجموع «ن» - حرف عوالم الامكان بجملتها - و «ی» المراتب العشر البدوئيّة و العوديّة الّتي هي قطر دائرة نظام الوجود، و الانسان أيضاً و هو العالم الصغير بحقيقته الجامعة، و بمرتبة عقله المستفاد من مراتب نفسه المتقدسّة المتألّهة نسخة آلهيّة مطابقة لكتاب اللّٰه المبين الذي هو العالم الكبير، أعني جملة العوالم بنظامها الجمليّ من الفاتحة إلى الساقة.

الثالث: أنّها بحسب درجتها في العالم الحرفي عدد زائد، متحصّل من ضرب «ب» في «ل» و من ضرب «و» في «ي» و من ضرب «ج» في «ک». مزاجه مائة و ثمانية، فضل المزاج على ذى المزاج عدد صور الثوابت المرصودة، و تضعيفه أعني مجموع مرتبتي الدرجة و الدقيقة مائة و عشرون. حاصل التضعيف أيضاً عدد زائد، مزاجه ضِعفه أى مائتان و أربعون، و أيضاً هو نصاب استكمال العدد التامّ و هو الستّة، و أيضاً هو أقلّ عدد يتصحّح منه أكثر الكسور التسعة، و لهذه الفضيلة اعتبر المخرج الستّينى في طبقات العلوم التعليميّة، وكان وتر قوس سُدس الدور مساوياً لنصف القطر، و الجيب الموضوع لنصف سدس الدور مساوياً لقوسه [الف - ٥٩].

وكذلك الانسان بحسب درجة جوهر الجسديّ و روحه البخاريّ - و هو الجنبة

١- حرف مرتبة الحقيقة المحمديّة، هو حرف مزاج السين، يوازى هو حقّ مأة و ثمانية (كذا)، ذلك وهو الحقّ المخلوق به الأشياء، فالحقّ الاضافي الأمري (كذا)، وكلمة «كُن» مطلقاً.(نورى)

السافلة من الحقيقة الانسانيّة ـ قد انمازه[1] عن أنواع عالم المكوّنات بحمائم[2] المزايا وكرائم النعم، و اختصّ من بينها بلطائف البدايع و غرايب الحكم، فجماهير الأطباء والمشرّحين أدركوا في تشريح بدن الانسان خمسة آلافٍ من المنافع و المصالح والغايات و الفوائد، و عدّدوها تعديداً و فصّلوها تفصيلاً، مع أنّ بضاعة قوّة الادراك البشريّ من المعرفة مُزْجاة، و ما اُوتوا من العلم الاّ قليلاً[3].

و من المستبين أنّ جنبته العالية و طبقته الأعلى ـ أعنى النفس المجرّدة الملكوتيّة الّتي هي من تمامة اقليم القدس و قبّة أرض عالم العقل ـ أوسع و أتمّ بمراتب غير مُحصاة و درجات غير محصورة، كما قال معلّم المشّائين أرسطوطاليس[4] في «اثولوجيا»[5] النفس ليست في البدن، بل البدن في النفس؛ لأنّها أوسع منه.و مَن أراد أن ينظر الى صورة نفسه المجرّدة فليجعل من الحكمة مرآة.

الرابع: أنّ السين أعني المائة و العشرين عدد ثلث الدور و قطر الدائرة بثلاث نُقَط من فوق، تبلغ مرتبة الشين المعجمة، أعنى الثلاثمأة و الستّين، عدد محيط الدائرة التامّة بدرجتها، و كذلك النفس العاقلة الانسانيّة المفطور جوهر ذاتها [ب ـ ۵۹] في الفطرة الأولى على مرتبة العقل المنفعل الهيولائي تستكمل في الفطرة الثانية مراتبها الثلاث: العقل بالملكة، و العقل بالفعل، و العقل المستفاد بالاستفادة و الاستشراق من العالم الأعلى، فاذا بلغت فى الاستكمال النصاب الأعلى والمرتبة القُصيا، صارت عالماً قدسيّاً عقليّاً مضاهياً للعالم الجمليّ الوجوديّ، و مِن حِكَم التنزيل الحكيم قول الكريم سبحانه: ﴿رفيعُ الدَّرَجٰاتِ ذُوالْعَرْشِ﴾[6] على الاضافة إلى الفاعل، أى رفيعٌ درجاته، لا رافع للدرجات، و عدد رفيع «شين» أى و الستّون.

---

۱ - انماز: تميّز.
۲ - حمائم: مُعظمات.
۳ - اقتباس من الاسراء، ۸۵: «و ما اُوتيتم من العلم الاّ قليلاً».
۴ - كذا، فالحقّ: أنّ مؤلف هذه الرسالة، الشيخ اليوناني، فلوطين.
۵ - راجع: «اثولوجيا»، الميمر الثالث في تحقيق منزلة النفس في البدن ص ۴۵.
۶ - غافر، ۱۵.

الخامس: أنّ «س» كناية عن السويّة العدليّة و الاستواء الاعتدالي، و الانسان مزاجه الجسمانيّ ـ لبدنه الهيولانيّ من تفاعُل الصور النوعيّة و تكاسُر الكيفيّات الفعليّة والانفعاليّة ـ أعدل الأمزجة الجسمانيّة و أفضلها و أقربها من الاعتدال الحقيقيّ، و مزاجه العقلاني لنفسه المجرّدة ـ من تعادل أعراق الأخلاق القدسيّة و تقاوم أُصول الملكات الملكوتيّة و تضاعف أشعّة الاشراقات العقليّة المنعكسة عليها من عالم الأنوار الفيّاضة ـ أعدل الأمزجة النورية و أبهاها، و أقربها من النور الحقّ و البهاء [الف ـ ٦٠] الباهر.

وكما استقرّ جرم الارض في وسط عالم الأجسام ـ بتعادل أثقال الجوانب وتقاوم مدافعات الأطراف باذن اللّٰه سبحانه من دون عضادة الأساطين و دعامة الدعائم ـ فكذلك الانسان العارف المتقدّس المتألّه القائم بالقسط بجوهر نفسه الناطقه الّتي هى أرض زروع الحقائق، و أُمّ معادن الصور العلميّة و الجواهر العقليّة، فلذلك استواء تقاوم الأسماء و الصفات و تعادل الأخلاق و الملكات قارّ الاستقرار في وسط العالم العقليّ، مستوى الوزن في كفّتى ميزان حقيقته الاستوآء الاعتدالي و السويّةُ العدليّة بحسب استكمال نصاب كمال قوّتيه العاقلة و العاملة، وكما قال اوميرس اليونانيّ «خير أُمور عالم الحسيّ و أعدلها، أوسطها.وخير أمور العالم العقليّ و أعدلها و أجملها و أفضلها، أعلاها.» و في الحديث عن باب مدينة العلم و دار مدين الحكمة مولانا اميرالمؤمنين ـ عليه‌السلام ـ: «كلّ شيء يعزّ ينزُر، و العلم يعزّ حيث يغزر[1]».

ثم من أسرار تطابق العوالم ما لايزيغ عنه بصر المتبصّر العارف أنّه كما في الكتاب المبين الايجاديّ الابداعي المحتوي على رطب طباع الامكان و يابسه[2] صدر بدؤ الفاتحة العقلُ و ختم عود الساقة الانسان المتألّه المتقدّس الصائر بعقله المستفاد كتاباً جامعاً وعالَماً عقلياً، مرتبته فى الساقة مرتبة [ب ـ ٦٠] العقل الأوّل فى الصدر.

فكذلك في الكتاب الكريم الايحائي و المصحف المجيد التنزيلى على هذه السنّة، حرف العقل أعني باء البسملة في الصدر، و حرف الانسان أعني سين و الناس في

---

١ - يغزر: يكثر.

٢ - اقتباس من الأنعام، ٥٩: «ولا رطب ولا يابس الاّ في كتاب مبين».

الساقة ليتطابق المصحفان الفعلي[1] و القوليّ فى الفاتحة و الخاتمة.

و لهذا النمط من النظر ضرب من البسط على ذمّة «سدرة المنتهى» وكتاب «تأويل المقطّعات» يسّرنا اللّٰه سبحانه لإتمامها.

[ع]:

والعين منزلتها في دور العشرات منزلة الزاى في دور الآحاد، روح درجتها معراج روح درجتها، و هو عدد زائد، فضل مزاجه عليه «د»، و تحصّله من ضرب «ز» في «ى»، ومن جمع «ى» و «س»، و من جمع «ك» و «ن»، و من جمع «ل» و «م»، فعلى قياس ما دريتَ يكون عروج درجة حرف النفس بما هي مضافة مقتضاه الانسلاخ عن النفسيّة، والارتقآء من مرتبتها إلى مرتبة العقل، و الصعود من درجة التدبير الجزئيّ الى درجة العناية الكلّيّة، فتكون «ع» موضوعةً [الف - ٦١].

تارةً لخصوصيّة طبقة من طبقات عالم العقل، و هي طبقة العقول المفارقة المدبّرة،المتعلّقة بطبائع الانواع الجسمانيّة الّتي هي من الصور النوعيّة الجوهريّة المنطبعة في موادّها بمنزلة الأرواح من الاجساد، و بمنزلة اولات الاظلال من الأشباح الجوهريّة بالقياس الى أظلالها يعبّر عنها، بـ «أرباب الانواع» و «مدبّرات الطبائع». نسبة كلّ منها في سلطان التصرّف و عناية التدبير بالقياس الى جملة أفراد النوع على العموم، و استخدامه الصورة النوعيّة نسبة النفس المجرّدة إلى بدنها الشخصيّ بخصوصه في سلطانها عليه وعنايتها به و تدبيرها له، و استخدامها طبيعته الجوهريّة و قواه الادراكيّة و التحريكيّة في جميع الأمور. فكما النخاع خليفة الدماغ، و الطبيعة الجزئيّة المنطبعة خليفة النفس المجردة الشخصيّة، و النفس الملكوتيّة الأمريّة خليفة العقل الابداعيّ، فكذلك الصورة النوعيّة الكليّة المنطبعة خليفة العقل المدبّر و طلسمه و ظلّه، و هو بالحقيقة الصورة النوعيّة المجرّدة.

---

۱ - خ: العقلى.

و تارةً أُخرى للدلالة بها على العناية القيوميّة و الرحمة الفيّاضيّة، و الافاضة الرحمانيّة للقيّوم الواجب بالذات - عزّ سلطانه - بالنسبة إلى هذا الاقليم من العالم العقليّ بخصوصه، و الاستمساک [ب - ٦١] بانّها من جمع «ل» و «م» فيكون المدلول عليه بها جمع نسبتي الخلق و الامر، أى ترتيب الخلق بواسطة الأمر مناطه حسبان أنّ «م» حرف عالم الخلق. و قد استبان لک سبيل الأمر هنالک.

[ف]:

والفآء: بحسب الأدوار السبعة من جهة اعتبار الطبايع أوّل المدارات في الدور الخامس، و بحسب الأدوار الثلاثة العدديّة منزلتها في دور عقود العشرات منزلة الحآء في دور الآحاد، أعني حرف الطبيعة بما هي مضافة، فعقد الثمانين عروج مرتبة الثمانية و هو عدد زائد، مزاجه «قو»، فضل المزاج على صاحب المزاج «كو»، و ذلک مزاج «مو» عدد أجزاء النبوّة فی حديثه - صلّى اللّه عليه و آله و سلّم - «الرؤيا الصالحة جزء من ستّة وأربعين جزءاً من النبوّة»[1].

و قد دريت أنّ فضل مزاج «س» على «س»، «مح»؛ فضله على عدد أجزاء النبوّة درجة حرف العقل، أعني «ب».و «س» من حيث درجتها حرف الانسان، و من حيث مزاجها زائد حرف مرتبة الحقيقة المحمديّة[2] الّتي هي كمال مرتبة نوع الانسان، و النبوّة هي كمال مرتبة القوّة القدسيّة للنفس الانسانيّة.

فاذن تكون «س» مرتبة الحقيقة المحمديّة بحسب فضل مزاجها عليها، و هو «مح» [الف - ٦٢]، و يكون فضل «مح» - أعني مرتبة الحقيقيّة المحمديّة - على «مو» - أعني عدد أجزاء النبوّة - بدرجة حرف العقل، و هي «ب» دلالةً عقليّةً، على أنّ صاحب هذه

---

١ - «بحارالانوار»، ج ۱۷۸/٦۱ و «الصحيح» لمسلم، كتاب الرؤيا، ج ۱۷۷۴/۴ ح ۲۲٦۳.

۲ - حرف هذه المرتبة الحقيقة المحمديّة حقّ روحانية مأة و ثمانية، و هي الحقّ المخلوق به الأشياء، المسمّى بالمشية المخلوقة بنفسها، و الاشياء بها؛ و هي كلمة «كن» المطلقة العامة لجميع أسماء الحقيقة الأمرية المسماة بالحقّ الاضافي و بالاضافة الاشراقية و باشراق شمس الحقيقة، و لها تقدّم على كمال القوة القدسية المسماة بالعقل المستفاد بمرتبتين في وجه من الاعتبار. (نورى).

المرتبة الكريمة و هو خاتم النبيّين - صلّى اللّه عليه و آله و سلّم - أفضل من زمرة النبيّين بأصيلتهم بما أنّه - عليه و آله السلام - في آخر سلسلة العود بمنزلة العقل الأوّل في أوّل سلسلة البدؤ من حيث أنّهما بحسب القرب من نور الأنوار و مبدأ المبادى - جلّ سلطانه - على نسبة واحدة؛ فلذلك كان العقل الأوّل نور خاتم النبوّة، و نطق[1] لسان مرتبة المحمديّة - صلّى اللّه عليه و آله و سلّم - تارةً بقوله: «اوّل ما خلق اللّه العقل»[2] و أخرى بقوله: «اوّل ما خلق اللّه نورى.»[3] فليتبصّر!

ثمّ إنّ علاقة الارتباط للفآء بالنسبة الى الالف متكرّرة من الطرفين من حيث أنّ درجة «ا» في دقيقه الفآء، و درجة «ب» في دقيقة الالف، كما للاّم و ان كانت هي في اللاّم أشدّ[4] و حروف مراتب الفاء هي حروف مراتب الألف بعينها. فلمّا كانت مرتبة «ف» ارتقاء حرف الطبائع بما هي مضافة و ملحوظة من حيث استتباع الآثار و مبدأية [ب - ٦٢] الأفاعيل - أعني «ح»، و ضرب «ح» حرف الطبيعة في «ى» حرف جامعيّة مراتب نظام الوجود كله، و مسطّح «ب» حرف العقل في «م» حرف عوالم الملكوت و جمع «ل» حرف عالم الأمر و «ن» حرف عالم الامكان بعوالمه و أقاليمه، و جمع «ك» حرف عالم التكوين و «س» حرف حقيقة الانسان، و جمع «ع» حرف الصور النوعيّة المجرّدة العقليّة و الطبايع المفارقة الكلّيه، و «ى» حرف النظام الجمليّ بجميع مراتبه، و كانت أكيدة العلاقة الارتباطيّة بالنسبة الى «ا» خطّ الأمر الاوّل الايجاديّ و حرف الإفاضة الأولى الابداعية - كانت لامحالة محقوقةً بأن يكون حرف العناية الاولى السابغة و الرحمة الواسعة السابغة على الاطلاق، و عنها التعبير في اصطلاح الحكمآء الراسخين في التألّه بـ «الطبيعة الفعّاليّة الكليّة المطلقة» و هي مبدأ المفيض و الممسك الحافظ و المقيم المدبّر لنظام الكلّ بقضّه و قضيضه.

---

١ - خ، بطن.

٢ - الوافى ج ١/١٧-١٩، «اللآلى المصنوعة» ج ١/١٢٩-١٣٠، «حلية الاولياء» ج ٣٨/٧ و في «الكافي» ج ٢١/١: «انّ اللّه عزّ و جل خلق العقل و هو اوّل خلقٍ من الروحانيين».

٣ - بحارالانوار ج ٢٤/١٥، ج ٢٢/٢٥، ج ٩٧/١ و «غوالى اللئالى» ج ٩٩/۴ ح ١۴٠.

۴ - من حيث كون التكرّر في اللاّم أولى طبقتى الدقيقة من الطرفين. (منه).

و من باب ضرب الأمثال يعتبرون النظام الجمليّ الّذي هو الانسان الكبير بمنزلة البدن و الجسد و العناية الاولى بمثابة النفس و الروح، و من باب ايراد العقليّات في قالب الحسيّات و القدسيّات في طيّ الهيولانيّات، نظام الكلّ بمنزلة مادّة الجسم؛ والعناية الأُولى بمثابة جوهر الطبيعة. [الف - ٦٣].

و يقولون كلّ ما يقع في أقاليم الوجود و عوالم الموجودات - من القسريّات والطبيعيّات و التسخيريّات و الاراديّات بالنظر الى النظامات الجزئيّة من صغير و كبير، وجزئيّ و كليّ - فهو طبيعيّ للنظام الجملي الوجوديّ و طباعيّ الانسان الكبير الكليّ. والطبيعة الفعّالة في النظام الجملي بالإرادة الحقّة و الاختيار الحقيقي هي العناية، و العناية هي كون الأوّل تعالى عالماً لذاته من ذاته بما عليه الوجود في نظام الخير، و علّة لذاته للخير و الكمال على حسب استحقاق طباع الإمكان و راضياً به على النحو المذكور، فيعلم نظام الخير على الوجه الأكمل الأبلغ في الامكان، فيفيض عنه ما يعلم نظاماً و خيراً على الوجه الأبلغ الذي يعلمه فيضاناً على أتمّ تأدية الى أقصى النظام بحسب الامكان؛ فهذا معنى العناية عندهم.

و لقد تكرّر في تضاعيف أبواب «الشفآء»[1] و فنونه إطلاق الطبيعة الكليّة الممسكة لنظام العالم على العناية، و هذا النمط من التوسّع باب واسع موسوم في علم البلاغة بصنعة المشاكلة و صنعة الازدواج». و منه اطلاق الطبيعة الخامسة على الطباع الفلكي في «الشفاء» [ب - ٦٣] و «الاشارات»[2]؛ و اطلاق الحاسّة السادسة على القوّة العاقلة في «اثولوجيا»[3].

و بالجملة لفظ الطبيعة تطلق في الاصطلاحات الصناعية على عدة معانٍ مختلفة:

الأوّل: الطبايع الجسمانيّة و الصور النوعيّة الجوهرية المنطبعة، و هذا المعني هو المدلول عليه بحرفى «د» و «ح» بحسب اعتبارين مختلفين، و الطبيعة و الصورة النوعيّة في البسايط متّحدتان بالذات، مختلفتان بالاعتبار، و في المركّبات مختلفتان بالذّات.

---

١ - راجع: طبيعيات «الشفاء»،الفن الأوّل، المقالة الأولى، الفصل السابع، ص ٣٩ - ٤٠، ط مصر.
٢- راجع: «الاشارات»، ترجمة ملكشاهى، الاصطلحات، ج ٥٢٤/٢.
٣- «اثولوجيا»، آخر الميمر الرابع، ص ٦٤، تحقيق عبدالرحمن بدوى.

الثاني: الطباع المجرّدة الجزئيّة الّتي هي النفوس المدبّرة، و انّما تدبيرها بالقياس الى أبدان جزئيّة على سبيل التعلّق و التسلطن، و المختصّ بالدلالة على هذا المعني حرفا «ح» و «و» بحسب اعتبارين.

الثالث: الطبايع الكليّة المقيّدة و هي العقول النوريّة القدسيّة المفارقة الّتي هي مدبّرات عوالم الجسمانيّات و أرباب أنواعها، و إنّما طبايع الأجسام و صورها النوعيّة المنطبعة في مبدأيّة آثار النوع طلسمات و أظلال لها؛ فكلّ منها في عنايته و تدبيره بالقياس الى عالم من العوالم بجملته، و نوع من [الف - ٦۴] الأنواع بكليّته، مثابته مثابة النفس المجرّدة في عنايتها، و تدبيرها بالقياس الى هويّة شخصيّة بخصوصها و بدن جزئيّ بعينه، و هذا المعنى يختصّ بالدلالة عليه حرف «ع».

الرابع: الكليّة المطلقة الّتي هي المدبّر الحافظ لنظام الكلّ و مبدأ تدبير الخير في النظام الجمليّ، و هي العناية الأولى و الرحمة السابقة و يختصّ بالدلالة على هذا المعنى حرف «ف».

الخامس: سنخ الماهية لكلّ حقيقة، فكلّ ماهية بما هي هي يقال لها «الطبيعة المرسلة»، و يقال للهويّة الشخصيّة الّتي هي فردها «الشيء الطبيعي». فهذا محزّ[1] القول الفصل في هذا الموضوع.

[ص]:

والصاد: المدار الثاني من المدارات الأربعة بحسب الطباع في الدور الخامس وآخر المدارات التسعة في الدور الثاني من الأدوار الثلاثة العدديّة مراتبها من الدرجة الى الرابعة خمس، و حروفها سبعة. عدد درجتها عدد مجموع مرتبتى الميم، أعني عقد التسعين الحاصل من ضرب «هـ» في «يح» عدد مراتب طبقات الموجودات، و هو عدد زائد، مزاجه مائة و أربعة و أربعون، فضل المزاج على ذى المزاج «ند»، مزاج هذا الفصل

١ - محزّ: موضع القطع.

«سو» عدد اسم الذات الحقّة القيّوميّة، فهذا العقد معراج مرتبة «ط»، و كماله [ب - ٦۴] الظهوريّ بحسب مبدأ دور العقود مبلغ التكسيرالمساحيّ لسطح الوفق العيسويّ، كما «ط» كمالها الظهوريّ - بحسب مبدأ دور الآحاد القدر المساحيّ لسطح الوفق الآدميّ، و قوس ربع الدور، و هي تسعون درجة - هي القوس التامّة في العلوم التعليميّة، و متمّم كلّ قوس إلى الرُبع تمام تلك القوس، لما أنّ حبيب قوس الربع أعظم الجيوب، والجيوب مقادير القسيّ، و هي مقدار الزاوية القائمة البالغ كمالُها نصابَ الاعتدال.

فاذن لمّا كانت «ط» حرف الهيولى بحسب جوهر ذاتها ولايصحّ للهيولى تأثير بالاضافة الى شيء، فلا تلحظ ذاتها مضافة الى شيء بالتأثير أصلاً، و لكنّها تكون بحسب نفس ذاتها ملحوظة بالاضافة إلى فاعل ذاتها و جاعل وجودها في سلسلة البدؤ، فتكون القابلَ لنسبة الأمر و الابداع في سلسلة العود؛ اذ الهيولى نفسها من الابداعيّات بتّةً؛ وبحسب ما فيها من الصور و الأعراض أيضاً تلحظ مضافةً إلى الباريء الفيّاض فتكون المحلَّ القابل لنسب الخلق و الصنع و التكوين [الف - ٦۵] فتكون «ص» و هي معراج مرتبة «ط» و مرتقاها موضوعةً للدلالة بها على الهيولى، بما أنّ جوهر ذاتها مجتمَع النسب الاربع: الابداع و الاختراع و الصنع و التكوين جميعاً على اصطلاح؛ أو النسب الثلاث: الأمر و الخلق و التكوين على اصطلاح آخر. و بما أنّ هويتها الحامة لصور المكوّنات باقية بشخصيتها مع تبدّلات الصور و فساد شخصياتها، و قد ورد في الحديث التعبير عنها. بـ «عَجب الذنب[1]» و الاشارة الى هذا السرّ. فليُفقَه!

[ق]:

والقاف: بحسب مرتبة الدرجة أوّل عقود، آخر الأدوار العدديّة، و بحسب الطباع

۱- جاءفي«السنن»للنسائي ج ۴/۱۱۱، كتاب الجنائز: «و في حديث مغيرة: كلّ ابن آدم يأكله الترابُ الاّ عجب الذنب، منه خَلق و فيه يركّب». و أيضاً جاء في «صحيح البخاری» كتاب التفسير، سورة الزمر، آية ٦٨، ج ۴/۱۸۱۳، ح ۴۵۳٦ (تحقيق الدكتور مصطفى ديب البغا): «ويبْلى كلّ شيء من الانسان الاّ عجب ذنبه، فيه يركّب الخلق».

أيضاً انظر: «المعجم المفهرس الألفاظ الحديث النبوی»، ج ۲/۱۸۹.

ثالث مدارات الدور الخامس، و هو مربّع «ى»، و منتهى معراج كمال العقد الكامل[1]، أعني العشرة و مرتقاه، و هو عدد زائد، فضل مزاجه عليه «يز»، و تحصّله من جمع «ى» و «ص»، و «كـ» و «ف»، و «ل» و «ع»، و «م» و «س»، و من ضرب «ب»، في «ن» و من تعشير «ى»؛ فهي محراة[2] أن تكون حرف القاهرية الاحاطيّة و القيوميّة الايجاديّة لجاعل الذات ومُفيض الوجود على الاطلاق الذي هو نوركلّ نور، و منه رشح كلّ فيض و ظهوركلّ إنّ، وهو بكلّ شيء محيط[3] بالنسبة الى جملة نظام الوجود، وكلّ ذرّة من ذرّات النظام من الجوهر و الأعراض في الترتيب النازل طولاً و عرضاً من أزل آزال المبدأ الى أبد آباد المعاد على الاجمال و التفصيل جميعاً بالنظر الى مَجد جناب القيّوم الواجب بالذات جلّ [ب - ٦٥] ذكره، حسبما يستوجبه كبرياء حقيقته و سلطان عزّه و جلاله.

[ر]:

و **الراء** مضعَّف «ق» بحسب الدرجة، عدد زائد، فضل مزاجه عليه «كه»، فحيث أنّ «ق» حرف قاهرية الاحاطة المطلقة و قيّوميّة الابداع على الاطلاق بالنسبة الى الانسان الكبير الجمليّ، و شخص النظام المجموعيّ بما عليه من استجماع مراتب الكون، و اعداد الوجود بجُملها و تفاصيلها باعتبار جهتى الاجمال و التفصيل معاً من حيث كبرياء الذات الأحديّة و سلطان الحقيقة الوجوبيّة.

فيكون على سنّة حكم التضعيف «ر» حرف ربوبيّته سبحانه على أقصىٰ مراتب الاطلاق و الشمول و السعة و الاحاطة و رجوع نظام الوجود بجملته، و ردّ زمام العوالم بأسرها في اعتبار حيثيّتى الاجمال و التفصيل جميعاً الى استيلاء كبرياء قاهريّته الفعّالية وسلطان احاطة تدبيره الفيّاضي في جهتَى المبدأ و المنتهىٰ، و اعتبارى الفاعليّة و الغائيّة،

١- و فى التنزيل الكريم أيضاً وصف عقد العشرة بالكمال، في قوله عزّ من قائل: ﴿تلك عشرة كاملة﴾ [البقرة/١٩٦] (منه).

٢ - محراة: من «حرى» أى مجدرة، مخلقة.

٣ - اقتباس من فصّلت، ٥٤: «ألا إنّه بكلّ شيء محيط».

وحيثيّتى الأوّليّة و الآخريّة؛ و بالنظر الى الجناب الأعلى من حيث قيّاميّته الوجوبيّة وبلحاظ حقائق الجائزات،أيضاً بحسب فاقة طباع الامكان و ليسيّة ذوات الممكنات في حدّ أنفسها الهالكة؛ فسبحان اللّه الواحد القهّار[1] مبدأ الكلّ و منتهاه، و اوّل كلّ شيء [الف - ٦٦] وآخره، و فاعل كلّ شيء و غايته، و اليه رجوع كلّ شيء و مصيره من كلّ وجهٍ، ومَردّه ومَعادُه من كلّ جهة.

فهذه العشرون حرفاً امّهات الحروف، و أُصول العالم الحرفيّ أربعة عشر، منها مصدّرة بها فواتح تسع و عشرين سورةً كريمةً تنزيليّةً بعدد أسماء الحروف، و مُضَمَّنَةٌ فيها الستّة الباقيّة، و منها تركّبت الأسمآء الحسنىٰ الإلٰهيّة كلّها بحسب جميع الأجزاء، أو بحسب الجزء الغالب، و سورة التوحيد لم تتركبّ إلاّ من ستّة عشر حرفاً منها. و هنالك كنوز حقيقيّة من أسرار الحكمة المتعالية، ضمان الكشف عنها على ذمّة «سدرةالمنتهى» وكتاب «تأويل المقطّعات» باذن اللّه العزيز العليم.

استضاءة

ألم يقرع سمعك أنّ رهطاً عِرّيفين من علماء الأسرار يتولّعون بكلام روحانيّ في قالب أربعة مصاريع من الشعر، ينزّلونها في استجلاب الخيرات و استنزال البركات منزلةً عظيمةً؛ و قد صدّرنا بهاكتاب «الجذوات و المواقيت» و هي:

عينان عينان لم يكتبهما قلم ‏ ‏ ‏ في كلّ عين من العينين عينان

نونان نونان لم يكتبهما قلم ‏ ‏ ‏ في كلّ نون من النونين نونان[2]

١- اقتباس من الزمر، ۴: «سبحانه هواللّه الواحد القهار».

٢- هنا ننقل الشرح الوارد من العلامة، السيد احمد العلوى العاملي ايضاحاً للمقام:

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

بعد حمد اللّه و الصلوة على محمّد و آله خير البرية، يقول: أحقر عباداللّه الغني «أحمد بن زين العابدين العلوي» إنّ بعض إخوان الصفا و خلاّن الوفا التمس منّي شرح مصاريع من علماء الأسرار و عرفاء الكبار، ينزّلونها في استجلاب الخيرات و استنزال البركات منزلةً عظيمةً، قد صدرت عن ينبوع الحكمة، فحل الفحول، سهام العقول، و هو استاذي و مَن اليه في جميع العلوم استنادي، حيث صدرّ بها كتاب «الجذوات

فكأنّه قد آن لك أن تتسبّل الى حريم معناه، و لنا أن نسلكك بك سبيل مغزاه.

فنقول: **«عينان»** حرفيّان، و هما: «ع» الابداع و «ع» الاختراع، هما **«عينان»** ينبوعان [ب - ٦٦] **«لم يكتبهما قلم»** أى عقل فعّال، لأنّ الممكن الذات الجائز الوجود ليس في مُنّته اِبداع الذات و جعلها و اعطآء الوجود و افاضته؛ بل انّ ذلك أمر قد استأثر به جناب القيّوم الواجب بالذات جلّ سلطانه، اذ ليس ينبع التقرّر و الوجود الاّ من عين الحقّية و ينبوع الوجوب.

«في كلّ عين من العينين عينان» خرّارتان[1]، [۱]: امّا في عين الابداع، فعالم العقل و عالم النفس، و هما اقليما عالم الأمر، و كورتا عالم الملكوت الذي هو عالم حقيقة

والمواقيت»»، و هي:

عينان عينان لم يكتبهما قلم	و في كلّ عين من العينين عينان
نونان نونان لم يكتبهما قلم	و في كلّ نون من النونين نونان

فاسعفت مأموله و انجحت مسؤوله. فأقول و باللّه التوفيق و بيده أزمّة التحقيق: **«عينان»** حرفيّان عين الابداع و عين الاختراع **«عينان»** ينبوعان، **«لم يكتبهما قلم»** أى عقل من العقول الفعّالة و الجواهر القدسيّة القادسة، لانّه مع قدسيّته و فعليته و ملكوتيّته في ساهرة الامكان الذاتي، و يكنفه الليس و البطلان في جوهر ذاته و سنخ حقيقته فلا يكون فى مُنّته و قدرته اعطاء الوجود الإبداعى و افاضته، و لا الوجود الاختراعي وافادته؛ بل انّ ذلك أمر قد استأثر به القيوم الواجب بالذات؛ لأنّه عين الحقيقة و ينبوع الوجود.

«في كلّ عين من العينين عينان» أمّا في عين الابداع عينان - هما عالم العقل و عالم النفس - وهما عينان تحتويان على ينابيع أنوار مختلفة، تنبع من كلّ منها الاشعة و الاشراقات و جداول التدابير والرشحات. وأمّا في عين الاختراع فعينان أُخريان، هما: عالم المواد و عالم الصور، و هما اقليما بسائط عالم الشهود والملك اللذان ينبوعان تنبع من كلّ منهما ينابيع أنواع مختلفة؛ منها ينبوع ذوات كثيرة و هويات عديدة، و هو اقليم الطبيعة.

«نونان» حرفيّان، و هما: نون التكوين و نون التدوين، هما نونان حوتان سبّاحان في عين الافاضة وبحر الايجاد **«لم يكتبهما»** كتبة بصنع و ايجاد **«قلم»** عقل مفارق. و فى بعض النسخ: «لم يكنفهما» اى لم ينلهما رقم الايجاد و الصنع من المفارق الصرف فضلاً عن غيره، بل ناله من صنع الواجب الحقّ تعالى و صنع مجده، وانّ ذلك الاّ من الشروط.

«في كل نون من النونين نونان» أى نون التكوين و نون التدوين **«نونان»**. [أمّا] في نون التكوين فنونان؛ أحدهما: الامكان الذاتى، و ثانيهما: الامكان الاستعدادي. و أمّا في نون التدوين، فنونان؛ أحدهما؛ أحكام معالم الدين، و الآخر: علوم حقائق الامكان و معارف علوم حقائق الكون و معارف الكيان. والسلام.

لايخفى أنّ فى شرحه رحمه‌اللّه، صدّر المصرع الثاني فى كلّ بيت بحرف «و».

۱ - الخرار: الكثير الخرير، و الخرير: صوت الماء.

الحمد و عالم الأنوار العقلية، فكلّ من ذينک العالمين عين خرّارة، تحتوى على ينابيع أنواع مختلفة، تنبع من كلّ منها أنهار الأشعّة و الاشراقات و التدابير و الفيوضات. [۲]: وامّا في عين الاختراع، فعالم الموادّ و عالم الصور، و هما اقليما بسايط عالم الخلق، وكورتا أصول عالم الملک و الشهادة الّذي هو عالم سلطان الطبيعة و عالم الجواهر الجسمانيّة؛ ففي كلّ من هذين العالمين ينابيع أنواع مختلفة منها نُبُوع هويّات متكثّرة.

نونان[1] حرفيّان، و هما «ن» التكوين و «ن» التدوين، هما «**نونان**»[2] حوتان سبّاحان في عين الإفاضة و بحر [الف - ٦٧] الإيجاد، «**لم يكتبهما**» كتابةً فعليّةً صُنعيّةً، «**قلم**» عقل فعّال. «**في كلّ نون من النونين**»، نونى التكوين و التدوين «**نونان**» [۱]: إمّا في نون التكوين، فالامكان الذاتيّ و الامكان الاستعداديّ، [۲]: و إمّا في نون التدوين، فأحكام[3] معالم الدين، و قوانين سنن الشرع المبين، و علوم حقايق الكون، و معارف عوالم الكيان.

راشحة استضائيّة

هل أنت متذكّر ما في الخبر عن رسول اللّه - صلّى اللّه عليه و آله و سلّم - «انّ المنزل عليه تسعة و عشرون حرفاً.» و «ما أنزل اللّه على آدم الاّ تسعة و عشرين حرفاً.» و«انّ لام الف حرف واحد قد أنزله اللّه عزّ و جلّ على آدم في صحيفة واحدة، و معه ألف ملک، و من كذّب و لم يؤمن به فقد كفر بما أنزل اللّه على محمّد - عليه‌السّلام -.» و «من لم يؤمن بالحروف - و هي تسعة و عشرون - فلا يخرج من النار أبداً.»[4] و قد قيل في تفسير قوله سبحانه ﴿الٓمٓ ذٰلِكَ ٱلْكِتٰابُ﴾[5] كأنّه قال يا محمّد! هذه الحروف ذلک الكتاب

---

۱ - النونان الاولان، هما نونان من الارادة، أى الارادة الذاتية. (نورى)

۲ - سرّ ذلک: كون النون حرف الامكان و القوة و حرف الارادة المتعلّقة بالأعيان الثابتة، و الامكان غريق في بحر الايجاب و الوجوب ﴿الاٰ انّه بِكُلِّ شَيءٍ مُحيطٌ﴾ [فصّلت/۵۴] و أمّا الارادة فهي غريقة في بحر المشية. (نورى)

۳- كذا.

۴- لم نعثر عليها في الجوامع المعتبرة.

۵ - بقره، ۲-۴.

الّذي أنزلته على أبيک آدم.

فاعلمن أنّ الالف اللّينة الساکنة مخرجها ورآء مخرج الهمزة و هی الألف المتحرّكة، فمخرج الهمزة أوّل المخارج و أقدمها و أسبقها و أقصاها، و هو أقصى الحلق. و مخرج الألف الساكنة من الجوف أعلى الجوّ و قصيا الفضآء في جهة العلو ممّا يلي الحَنَک. [ب - ٦٧] و تغاير الحروف انّما يكون بحسب تغاير المخارج، اذ ذلک ملاک الاختلاف و مناط التغاير، فيجب عدّهما حرفين من الحروف الّتي هي عناصر الألفاظ.

واذ أسماء الحروف مصدّرة بمسمّياتها الّتي هي الزُبُر و الدرجات، ثمّ بعدها أولى مراتب البيّنات، أعني الدقائق، و هذا الضابط غير متصحّح الانحفاظ بالقياس إلي الالف اللّينة لاستحالة الابتداء بالساكن أو لاستعساره، فلم يكن بُدٌّ من أن يعتبر ارتدافها لحرف على الائتلاف، و ينزّل الحاصل من التضامّ[1]، منزلتهاكأنّه هي بعينها ليكون تصدير الاسم بذلک سادًا مَسَدَّ التصدير بها، و قد دريت بما تلى عليک من قبل أنّ العلاقة الارتباطيّة بين الألف و اللاّم أشدّ العلاقات و أوكدها من جهات عديدة، و أيضاً هما من حروف اسم الذات الاحديّة،كان عدد الحروف، اعنى: «كط» مقوّم عدد «ل»، و الألف الساكنة هي التاسعة والعشرون. فلا جرم كان ضمّ الألف الى اللاّم هو الأحقّ بالاعتبار، فاعتبر «لا» في منزلة «ا» - أعني الالف اللينة - فجعل لام الف اسماً [الف - ٦٨] لها، و الألف اسماً للهمزة - أعني الألف المتحرّكة - فلا محالة صارت لام الف بهذا الاعتبار حرفاً واحداً.

و من اعتبر الحروف ثمانية و عشرين - و هي عدد منازل القمر، و المرتبة الثانية من الأعداد التامّة و الكمال الظهوريّ للعدد الكامل و لحرف عالم النفس بحسب نسبة التأثير والتدبير - عدّ الهمزة و الالف اللّينة حرفاً واحداً، و لم يجعل مجرّد الاختلاف بالحركة والسكون مصحّحاً للتغاير، فكانّه تذاهل عن تغاير السبيل و تعامى عن اختلاف المخرج[2].

۱- التضأم: الاجتماع.

۲- قوله: «فكانّه تذاهل عن تغاير السبيل و تعامى عن اختلاف المخرج»، تفصيل المقال: أنّ من يجعل الهمزةالمتحرّكة و الألف الساكنة حرفاً واحداً، و يعتبر الحروف ثمانية و عشرين يتمسّک بأنّ الحركة والسكون من العوارض و التوابع، و توارد العوارض المختلفة على موضوع ليس يستوجب تعدّد الموضوع واختلافه بالذات. و أيضاً لو استلزم ذلک اختلافاً و تعدّداً لزم أن يكون كلّ من الحروف - الثمانية و العشرين

فهذا أمَد[1] الفحص الغائر[2] و مَحزّ[3] القول الفصل هنالك.

و عامّة آل علم التفسير كان قصاراهم في تحصيل المقام ما قالوا:

[۱]: تارةً أنّ المسمّيات لمّا كانت حروفاً وُحْداناً، و الأسامي مركّبات رُوعِيَت فى التسمية لطيفةٌ في الدلالة على المسمّى بجعله صدرَ الاسم، ليكون هو أوّلَ ما يقرَعُ السمعَ من اسمه الاّ الالف [ب - ٦٨] الساكنة الّتي هي المَدَّةُ، كأوسط حروف، قال: لتعذّر الابتدآء بها فاستعيرت الهمزة مكانها، و هي اسم مستحدَث كما البسملة[4] و الحسبلة[5] والسبحلة[6] و الحوة[7] و الحيعلة[8]. و امّا ما هو اسم للهمزة - أى الألف المتحرّكة كما قد يقال الف الوصل - فهو على شاكلة سائر الأسامي.

- حرفين مختلفين باختلاف الحركة و السكون، فيرتقى عدد مجموع الحروف ستّةً و خمسين.

و نحن نقول اختلاف العوارض المتواردة غير مصادم لوحدة ذات المعروض، و لكنّ الاختلاف بالصلوح لقبول عارض بخصوصه وعدم الصلوح له بحسب نفس الذات دليل اختلاف جوهر ذات المعروض قطعاً.

فنقول اذن: إنّ هناك تذاهلاً عن الأصل و تعامياً عن الحقّ من سبيلين:

الأوّل: انّ الألف* اللّينة ساكنة بحسب الذّات أبداً غير صالحة لقبول الحركة أصلاً، بخلاف الهمزة؛ فانّها صالحة لقبول الحركة و السكون على التوارد، كما سائر الحروف صالحة لقبولهما، فذلك دليل اختلاف الالف و الهمزة بالذات لامجرّد الاختلاف بالحركة و السكون.

الثاني: انّ مخرج الهمزة متحرّكةٌ كانت او ساكنةً، وراء مخرج الألف اللّينة الساكنة الغير القابلة للحركة أصلاً، على ما أوضحناه في أصل الكتاب.

فمن هناك يستبين اختلافهما، اذ الأصل في اختلاف الحروف اختلافهما بحسب المخارج، لامن مجرّد الاختلاف بالحركة و السكون فليعلم!. (منه).

* الحقّ الأحقّ أنّ الألف اللّينة و واو العلّة و ياءها انّما هي حروف العلّة و اشباعات للحركات السلب، فهي خارجة عن الحروف الصحاح، هي ثمانية و عشرون حرفاً لاغير، و هي لمّا كانت حرف العليّة و الايجادية كانت أجلّ زينةً و أرفع شأناً في تلك الحروف الصحاح. و أمّا الألف الهمزه و الواو و الياء الصحيفة فهي غير حرف العلة و شبحها رتبة. (نورى).

١ - الأمد: الأجل، الوقت.

٢ - الغائر: الذاهب.

٣ - مَحزّ: موضع القطع.

۴ - مصدر جعلى من كريمة «بسم‌الله الرّحمن الرّحيم».

۵ - و الظاهر: أنّها مصدر جعلى من كريمة «حسبناالله».

٦ - والظاهر: أنّها مصدر جعلى من شريفة «سبحان الله».

٧ - كذا والمشهور: حوقلة، مصدر جعلى من شريفة «لاحول ولاقوة الاّ بالله».

٨ - و الظاهر: أنّها مصدر جعلى من شريفة «حيّ على الصلاة».

[۲]: و تارةً أنّه ان لم تعدّ الألف حرفاً برأسها كانت الأسامي ثمانيةً و عشرين، كما المسمّيات. و ان عُدّت كان عدد حروف المعجم تسعة و عشرين، و عدد اساميها ثمانية وعشرين، لكون الألف اسماً لوسط جآء - أعنى المَدَّةَ - و للهمزة الّتي في آخرها على سبيل الاشتراك. فبهذا مبلغهم من العلم في هذه العويصة.

ثمّ نقول: لعلّك تكون بما تلوناه عليك غير مستريب في أنّ الألف بحسب المخرج و بحسب ما أنّها من عناصر الألفاظ على ضربين، ساكنة معبّر عنها بـ «الألف اللّيّنة» و موضوع لها لام الف، و متحرّكة مسمّاة بـ «الهمزة». فأمّا مع عزل النظر عن تينك الجهتين فلا اختلاف بينهما ولا فرقان أصلاً، لابحسب استحقاق الاسم ولا بحسب الصورة الرّقميّة، ولابحسب الدرجة الجسديّة. ولابحسب الروحانيّة العدديّة.

فاذن عسى أن ينصرّح لك[۱] انّ الالف مطلقاً [الف - ۶۹] بما أنّ روح جسدها ومرتبة

---

۱ - قوله: «فاذن عسى ان ينصرّح» الى آخره. لتنافى المقام كلام أتقن و احكم! عسى أن يكون حريّاً بالتصديق و حقيقاً بأن يسمّى بالتحقيق. و سرّ ذلك هو أن المشرب الأصفى و المنهج الأولى و الأحسن الأبهى - المستمرّ بالتحقيق الأتمّ كان يحكم بحكم البرهان الباهر و يقول بأمر السلطان القادر بوساطة الأستاذ الماهر - أنّ المشية التي خُلقت بنفسها ثم خَلقت الأشياء بها، و هي الوجود المطلق و المنبسط المسمّى بـ «الحقّ المخلوق به» و «الحقّ الاضافي» و «الاضافة الاشراقية».

و اشراق شمس الحقيقة على هياكل الأعيان الامكانية لها أربع مراتب بحسب ترتيل القولوية: [۱]: مرتبة النقطه و الرحمة. [۲]: ثمّ مرتبة الالف المطلقة - و هي الرياح المبشّرة بين يدى الرحمة، المسمّاة بـ «النفس الرحماني» و «النفس الاولى»، الاولى الذي هو في كلّ مرتبة، و في كلّ شيء بحسبه. [۳]: ثمّ مرتبة الحروف البسائط المسماة بـ «السحاب المزجى». [۴]: ثمّ مرتبة الكلمة المركّبة من الحروف البسيطة، المعبّر عنها بكلمة «كن»، و المسمّى بـ «السحاب الثقال» و «الزكام» و «المتراكم» في الألسنة القرآنية، و هي «الحقيقة المحمديّة المطلقة» و حقيقة حقائق الأشياء و الأعيان الامكانية.

و هذه المراتب الأربع انّما هي أربع بحسب ضرب من التفصيل و التحليل العقلى يسمّي بالترتيل القولوي، و الاّ فتلك المشية التي هي أمر اللّه و حكمه النافذ، و نوره الساري في السماوات و الأرضين أمر بسيط؛ يعبّر عنها بكاف المشية، كاف كلمة كن التي نونها نون الارادة المتعلقة بالعين و الماهية، كما أنّ المشية - السابقة على الأربعة - متعلّقة بالكون و الوجود، أى كون الكاف حرف الوجود، و النون حرف الماهية و العين الامكانية؛ والعقد بينهما عقد مناكحة حقيقة الآدميّة و اللطيفة الحيوانية.

ثمّ اعلم أنّ تلك الألف المطلقة المسماة بـ «الرحمة الواسعة» و بـ «النفس الرحمانى» و بـ «الوجود المطلق» المنبسط على هياكل الأشياء كلّها المحيطة بحقائقها و دقائقها - أى في الدّرة البيضاء إلى الذرة الهيولى، و من الذرة الى الذرة - المسماة بـ «المحمديّة البيضاء» إنّما هي ظلّ الوحدة الحقّة الحقيقيّة التي هي الذات الاحدية الأقدس تعالى: و نفس العلل الأمري و النور المحمدي الاشراقي، كما أشرنا أمر واحد بالوحدة

درجتها الوحدة العدديّة محقوقة لامحالة، بأن يدلّ بها على مرتبة الافاضة الالٓهيّة

الحقة الظلية، الكاشفة عن تلك الأحدية الحقّة الحقيقية الأولى، و عن وحدانية اللّه الكبرى، كما قال سبحانه ﴿شَهِدَ اللّهُ أنّه لاٰ اِلٰهَ اِلاّ هُوَ﴾ [آل عمران/۱۸] إذ هي توحيده تعالى نفس ذاته الأقدس - جلّ و علا - فذلك الامتداد الالفي النفس الرحماني و النور المحمدي المسبوق بالربوبية الحقّة الأزلية الأولى التي هي مرتبة كنه حضرة الذات الأقدس المسمّي بـ «الأزل الأول» و «ازل الآزال» و «أبد الآباد» تعالى، و السابق على الدرّة المحمدية البيضاء و بعدها طرّاً، بدواً و عوداً، و نزولاً و صعوداً، آجالاً و ادباراً.

انّما هو الألف المطلقة التي هي غير الالف اللينية التي هي الالف المدّة - كالالف الوسطى في كلمة «جاء» - و تلك المطلقة هي حرف الهاوي أول هوية، و نزوله تلك في الالف اللينيّة المدّة، و ثانية حرف الواو المدّة، و ثالثة حرف الياء المدة. و الألف المدة التي هي الهواء الأوّل يتحصّل بها عالم روح الارواح الكلية الإلهية عالم الدهر الأيمن الأعلى و هو اعلى عليين؛ أو الدهر الايمن مطلقاً، سواء كان أعلى أو أسفل.

و حرف الواو المدّة و هي الهوىّ الثاني للألف المطلقة المحيطة بجملة الأشياء، يتقرر بها عالم سائر الارواح الكلية و الجزئية، الملكوتية المجردة، عالم الدهر الأيمن الأسفل و ما بعده في الدهر الأيسر مطلقاً، أو عالم الأمر الأيسر خاصّة.

و حرف الياء المدّة و هي الهوىّ و النزول الثالث أخيرة مراتب الهوىّ و النزول من الألف المطلقة المسماة بـ «حقيقة الآدمية» الاولى و هي «الحقيقة المحمدية المطلقة»، و الرحمة الواسعة التي وسعت كلّ شيء وظهرت في كلّ شيء بحسبه في الدنيا و الآخرة، يتحقّق بها عالم الملك والشهادة، علوية كانت أم سفلية.

فظهرت و اتّضحت من جملة ما أظهرنا [ه] و أشرنا [ه] كون الألف المطلقة التي هي ذات هويات ثلاث فيضاً مقدّساً عن التقيّد و التعيّن و التحدّد و التخصّص بمرتبه دون مرتبة، فانّها أى مرتبة الاحاطة الانبساطية الغير المحدودة. كما قال تعالى ﴿إنّه بكلّ شيْء مُحيطٌ﴾ [فصّلت/۵۴] و من هنا يسمّى بـ «الفيض المقدّس» الفائض أوّلاً و بالذات عن حضرة الذات الأحدية الأقدس، كيف لا و هي الوجود المطلق و الواحد بالوحدة العدديّة التي هي ما لها ثانٍ من جنسها، انّما هي الوجود المقيّد و الفيض المحدود!؟ فاتضح غاية الاتضاح بكون الألف المطلقه السابقة رتبة على جملة الأشياء المسبوقة بمرتبة كنه حضرة الذات الأقدس بلاواسطة و فاصلة أصلاً، واحدةً بالوحدة الحقّة، و لكن بوجه الظلية ﴿لَيْسَ كِمَثْلِه شَيْء﴾ [الشورى/۱۱] ﴿وَلِلّهِ ٱلْمَثَلِ ٱلأعلىٰ﴾ [الروم/۲۷] الذي لامثل ولاثاني له، و هو النور المحمدي (ص) و الإسم الذي أشرقت به السماوات والارضون، امام أئمة الأسماء و امام الأئمة في الأسماء الحُسنى، و هو الاسم الجامع لجوامع الأسماء، كما قال - صلّى اللّه عليه و آله و سلّم -: «أُوتيت جوامع الكلم» [«المسند» لاحمد، ج ۲/ ۲۵۰] لايتصوّر أن يتعدّد ويتعقّل له ثان من جنسه، فلا مجانس له و لامماثل ولامشابه ولامشارك أصلاً؛ و يعبَّر عن تلك الألف المطلقة الغير المحدودة المحيطة باللام ألف صورتها «لا» و أصلها هكذا «لا» فهي عنصر الحروف مطلقاً، و ليست بحسب نفسها من سنخ الحروف. نعم أنّ الف همزه لهي من الحروف الصحاح التي هي ثمانية وعشرون بالهمزة، حرفاً تلك الهمزة المصدّرة الدور الأوّل من الأدوار الايجاديّة هي الواحدة بالوحدة العدديّة المتألّفة منها الأعداد. و أما الألف اللينة المدّة فهي برزخة بين الألف المطلقة - و هي اشباع حركة الفتح حقيقةً- وبين الالف الهمزة، وهى من حروف العلة المرتفعة صقعها عن عوالم سائر الحروف الصحيحة الحرفية.

هذا هو ما تحقّقته (كذا)، في المقام وحقّقته بنورالبرهان الباهر، والبرهان هو المطاع القاهر. (على النورى).

والجواب لم يسع حق المقال كما هو حقّه. (نورى).

والجاعليّة الفيّاضيّة بالقياس إلى جوهر ذات العقل الاوّل الواحد بالعدد الّذي هو أسبق المجعولات و أوّل الابداعيّان بما هو هو بخصوصه.

ثمّ الألف اللينة الساكنة القارّة ـ المعبّر عنها بلام ألف ـ أحقّ بأن تكون[1] هي لمرتبة نسبة الجاعليّة الحقيقيّة و الافاضة الابداعيّة الغير المتكرّرة الّتي هي من المراتب السابقة على ذات المجعول الاوّل و وجوده.

و الألف المتحرّكة المعبّر عنها بالهمزة بأن تكون هي لنسبة الجاعليّة الاضافيّة والافاضة النسبيّة المعقولةبالقياس إلى اضافة مجعوليّة المجعول الأوّل، و صدوره الاضافيّ الّتي حقيقتها النسبة المتكرّرة المتأخّرة فيالمرتبة عن ذاتى المنتسبين جميعاً. فاستيقن ذلك و استحفظ و احتفظ ولاتكوننّ من الغافلين!

تكملـــــة

إنّ فريقا جمّاً، بل السواد الأعظم من آل العلم، يجعلون أسماء الحروف بأسرها ثلاثيّاتٍ، و يعتبرون في دقيقة كلّ من الباء والهاء والحاء والطاء [ب ـ ٦٩] والياء والفاء والراء، الهمزة بعد الألف؛ و في دقيقة الزاى، الياء بعدها؛ فتكون الباء متساوية الدرجة والدقيقة بالعدد؛ كما السين و الهاء بمرتبتيها مساوية لدرجة الزاى، و الزاى عدد مرتبتيها عدد طبقات عالم الامكان، أعنى الثمانية عشر. والحاء مساوية لدرجة الياء. والطاء أوّل مركّبات الاعداد. والياء أوّل الأعداد الزائدة، و هو الاثناعشر. والفاء اثنان و ثمانون. والراء عدد الربّ، كما كانت هي على القول الأوّل عدد مسبّب الأسباب. و عدد درجتها مالك كلّ موجود.

و ليعلم أنّ المدّ و التشديد في حيّز جوهر الذات! و أمّا النقاط و حركات عناصر

١- قوله: «أحقّ بان يكون» والحقّ الأحقّ هو كون الألف الهمزة، و هي الألف المصدرية كلمة أبجد واحداً عدديّاً، يتعدّد و يتكثّر باللحاظات و التصورات المتعاقبة المتكرّرة. و أمّا المطلقة المسمّىٰ بـ «ريح الرحمن» فهي عنصر العناصر الحرفيّة، كما قال تعالى ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى ٱلْمَاءِ﴾ [هود/٧] في الواحد بالوحدة الحقية الظلّية، كما حقّقنا في الحاشية السابقة منا، فإنّها في الابداع إبداع، و في الأمر أمر، و في الاختراع اختراع، و في التكوين تكوين، فهي في كلّ بحسبه. (نورى)

اللفظ و بسائط التركيب و الحركات الاعرابيّة و البنائيّة، فهي في ازاء مقولات الأعراض ولوازم الماهيات و خواصّ الصور و جبلاّت الطبايع و صفات الذوات و عوارض الهويات من فرائض الماهية النوعيّة - أى كمالاتها الأولى - و نوافل الحقيقة، أى الكمالات الثانية.

راشحـــة تشريقيّـــة[۱]

أليس لفظ البدآء و هو اسم يسنح و ينشأ أخيراً عدده عدد أخير حرفى عالم الطبيعة - أعنى «ح» - و عدد الفعل الماضى منه، و هو بَدَا عدد أخير حرفى عالم النفس - أعنى «ز» - و الفعل المضارع منه، و هو يبدو عدده «كب»، و ذلك مزاج درجة «ك»، حرف عالم التكوين. فذلك كلّه يتضمّن اشاراتٍ آلهيّةً و أماراتٍ روحانيّةً، تنبّه من يجد الفطانة مأخوذةً بيده، و تفقّهه أنّ البدآء إنّما يكون في عالَمى الطبيعة و النفس، و في عالم التكوين و التدوين مِن عالم الخلق بحسب أُفق ظرف التقضّى و التجدّد و الامتداد و السيلان، والدفعة و البغتة و التدريج و التغيّر - و هو الزمان - لا في حاقّ عالم الأمر، ولا بحسب متن نفس الواقع و وعاء صريح الوجود و هو الدهر. ولا بالاضافة الى مَن هو متعال عن الزمان و المكان و الطبيعة و النفس و فوق قلل العوالى و شواهق العوالم كلّها.

ثمّ إنّ المصدر منه و هو البُدُوُّ، عدده «يب»، ثاني الأعداد المركّبة، و أوّل الأعداد الزائدة؛ و ان اعتبر لحاظ التشديد كان عدده «يح»، الحاصل من ضرب «و» - حرف عالم العقل من حيث الإفاضة و الاشراق - في «ج» - حرف عالم النفس [ب - ۷۰] من حيث جوهر الذات بما هي هي و بما هي مستضيئة مستفيدة من حريم نور جناب الربوبيّة - و«يح» عدد طبقات عوالم النظام الجمليّ.

فأمّا «يب» فمزاجه «يو» مربّع «د» حرف عالم الطبيعة بحسب جوهر الذات بما هي هي و بما هي مُولّيَةٌ وجهها[۲] شطرَ طَوار عالم الافاضة و ذو المزاج زائد زَوج الفرد وضعف

۱- [الف - ۷۰]

۲- اقتباس من البقرة، ۱۴۸: «لكل وجهة هو موليّها».

اوّل الأعداد التّامة، و متحصّل المرتبة من ضرب «ب» في «و»، و هما حرفا عالم العقل، ومن ضرب «ج» حرف عالم النفس فی «د» حرف عالم الطبيعة بما هما هما، و بما وجههما تاجهٌ تجاهَ طَوارِ عالم الربوبيّة؛ فالمرتبة الاثناعشريّة لرتبة فضلها صارت عدد البروج وعددَ الشهر و عدَدَ اسمآء مراتب الأعداد، فانّها اثناعشر اسماً من الواحد الى العشرة، ثمّ المائة ثمّ الألف. و منها تتحصّل أسماء سائر المراتب و العقود المتوسّطة بالتكرير و التضعيف، وعدد نقباء بنی اسرائيل[1]، و عدد اوصيآء خاتم النبوّة - صلّى اللّه و سلّم عليه و عليهم - وعددَ حروف كلمة الاسلام و هي: «محمّد رسول اللّه» [الف - ۷۱] و عددَ حروف كلمة ايمان، و هي: «عليّ وصيّ الرّسول» و كذلك «عليّ مظهر الهُدَى»، و كذلك «عليّ امام الورى»، و كذلك «ورثة سيّد الرسل» و كذلك «سادة أهل الجنّة».

راشحـــة سماويّـــة

سنتلو على سمع قلبك من ذى قبل[2] - إن شاء اللّٰه العزيز - انّ للـقضاء و القـدر مراتبَ، طرفاها القضاء المحض[3] الذي ليس - هو بقدرٍ - بشيء مـن الاعـتبارات، إذ لا قضاء فوقه؛ و القدر المحض الّذى ليس - هو بقضاء - بشيء من الاعتبارات أصلاً؛ اذ لا قدر بعده، و المراتب المتوسّطة الّتي كلّ واحدة منها قدر بالاضافة الى المرتبة المتقدّمة، وقضآء بالقياس الى المرتبة المتأخّرة.

و من مراتب القضاء و القدر كتاب المحو و الاثباتء[4]، و امُّ الكتاب، و أنّ كـلاً

۱- قال النبی (ص): «الخلفاء» بعدي اثناعشر كعدد نقباء بنی اسرائيل». راجع: «الخصال» ج ۲/۴٦۷ ح ۸ «كمال الدين» ج ۱/۲۷۱، «عيون الأخبار» ج ۱/۴۹ ح ۱۱، «بحارالانوار» ج ۳٦/۲۳۰ ح ۱۰، «مجمع الزوائد» ج ۵/۱۹۰ و «تاريخ الخلفاء» للسيوطی ص ۷.

۲- رجوع إلى مطلب البداء كما مضى. (نوری)

۳- لو اصطلحنا بلسان الوقت على القضاء المطلق، و القدر المـطلق و القـضاء المـضاف و القـدر المضاف لعلّه كان أصح و أفصح و أبلغ و أوضح عرفاً. (نوری)

۴- إنّ المشهور بين المجهور كون القدر مساوقاً لكتاب المحو و الاثبات، كما يكون القضاء مساوقاً لأم الكتاب و على ما فصّله و حصّله - قـدس سـره - يكـون الوجهُ، العمومَ و الخـصوصَ مـطلقاً، فـلا تغفل!(نوری)

منهما له في الاصطلاح الشايع معنيان.

فكتاب المحو و الاثبات يطلق:

[١]: تاراتٍ على عرش التقضّي و التجدّد - أعني الزمان بما فيه من الكيانيّات التدريجيّة المتخصّصة بالحدود الزمانيّة و الاوضاع المكانيّة - و هو القدر المتمحّض العينيّ الّذى لايكون هو قضاء باعتبار آخر [ب - ٧١] و في ازائه أُمّ الكتاب على متن الدهر بما فيه من نظام الوجود بحسب صريح الحصول في حاقّ الاعيان، و هو القضاء العينيّ الّذي هو قدر بالنسبة الى القضاء العلميّ، و قضآء بالنسبة الى الوجودات العينيّة الزمانيّة.

[٢]: و تاراتٍ أُخرى على القوى المدركة من النفوس السماويّة بما ينطبع فيها من صور ما في القدر من جزئيات عالم الخلق و التكوين، و هو بهذا المعنى: قضاء علميّ و قدرٌ علميّ بحسب اختلاف الاضافتين، و تغاير الاعتبارين. و امّ الكتاب في ازائه هو اللوح المحفوظ[١]، أعني الجواهر النوريّة العاقلة القدسيّة من المفارقات المحضة والعقول الفعّالة بما فيها من صور الموجودات على الانطباع العقليّ والسبيل التعقليّ.

فليعلم أنّه إنّما البداء بحسب عضةٍ من مراتب القدر، و في كتاب المحو و الاثبات، و في الجزئيّات و في عالم الطبيعة بقياس المتغيّرات بعضها الى بعض، لابحسب القضاء المحض الّذي ليس هو بقدر بشيء من الاعتبارات، و لا في امّ الكتاب، ولا في الكلّيّات و الطبايع المرسلة، ولا في عالم الأمر، ولا بالقياس الى سكّان أرض الحياة و اقليم القرار و الثبات و انوار عالم الملكوت. فما ظنّك بجناب ربّك القدّوس الاعلى العزيز العليم!.

ثمّ ليكن من المعلوم أنّه كما النسخ العلّي في الأحكام التشريعيّة التكليفيّة [الف - ٧٢] و الوضعيّة على ضربين اتّفاقاً.

[الف]: نسخ الحكم بعد فعله و اتيان المكلّف به.

١- فكان ذلك اللوح الذى هو القضاء المطلق أم الأمهات في الكتب الإلهية، و انّه في اُم الكتاب -لدينا- لعليّ حكيم، أى العلوية العليا (نورى).

[ب]: و نسخ الحكم قبل نهوض المكلّف بفعله. لست أقول: قبل حضور وقته، والتمكّن من الاتيان به؛ فانّ فيه بين علمآء المذاهب خلافاً على ما قد استبان في علم أُصول الفقه.

فكذلك البدآء في الاحكام التكوينيّة و التقديريّة على ضربين:

[الف]: بدآء في المكوّن بعد تكوينه، و افاضة كونه الزمانيّ في الأعيان.

[ب]: و بدآء في المقدّر قبل تكوينه في الاعيان و ايجاد هويّته العينيّة في الزمان.

وكما في أحكام التشريع و التكليف لايسمّى انتهآء الحكم الموقوت و انصرامه - عند الأمد المضروب و الحدّ المحدود بحسب المدى المعتبر في أصل التشريع و الغاية المضمّنة في نفس الخطاب - نسخاً؛ بل انّما يكون النسخ فيما يرجى دَوْمه و يُظَنُّ استمراره، فكذلك في أحكام التكوين و التقدير لايقال في الانقضاءات العادّية والانصرامات الطبيعيّة أنّ في شيء منها بداءً؛ انّما يصطلحون على استعمال تصاريف البدآء في الآجال الاختراميّة دون الطبيعيّ من الأجل، و في خوارق العادات الّتي هي على خلاف مذهب الطبيعة دون مايجرى من متجدّدات الكون والفساد [ب - ۷۲] على[1].

۱- و من المؤسف عليه أن نسخة المؤلف ههنا تمتّ. و جفّ القلم بما هو كائن!
قد تمّت تصحيح هذه الرسالة الأنيقة بيد الأقلّ حامد بن مهدى المشتهر بـ «الناجى اصفهانى» تجاوز اللّه عنهما و ختم نشأتيهما بالحسنى، آمين يا ربّ العالمين.

الفهارس

الفهرس التفصيلی

ص ۲۲۸

الآيات

سورة	آیة	صفحة
یس (۳٦)	۱۰ - و کلّ شیء احصیناه ...	۲۳
-	۸۲ - انّما أمرُهُ اذا ...	۷۰
الزمر (۳۹)	۴۷ - و بدا لَهُم مِنَ اللّه ...	۵۷
الغافر (۴۰)	۱۵ - رفیع الدرجات ...	۹۸
الشوری (۴۲)	۲۳ - قُل لاأسألکم أجراً الّا ...	۳۲
الزخرف (۴۳)	۲۸ - و جعلها کلمة باقیة ...	۱۹
الاحقاف (۴٦)	۱۷ - و الّذی قال لوالد ...	۴۴
محمّد (۴۷)	۱ - لا اله الّا اللّه ...	۸۳
-	۱۱ - ذلک بأنّ اللّه ...	۲۴
-	۱۹ - لا اله الّا ...	۹۳
الفتح (۴۸)	۲۹ - سیماهم فی وجوههم ...	۲٦
الذرایات (۵۱)	۴۹ - و من کلّ شیء خلقنا ...	۸۲
النجم (۵۳)	۳۱ - و للّه ما فی السموات ...	۸۴
-	۴۲ - انّ الی ربّک ...	۷۸
الصف (٦٦)	۸ - یریدون لیطفئوا نوراللّه ...	۳۱
التحریم (٦٦)	و إذْ أسرَّ النّبیُ ...	۵۱
-	۴ - ان تتوبا الی اللّه ... و الملائکة بعد ذلک ظهیر	۵۲
القدر (۹۷)	۱ - انّا انزلناه فی ...	۴۲
-	۲ - لیلة القدر خیرٌ ...	۴۱
الاخلاص (۱۱۲)	۱ - قل هو اللّه أحد	۲۳

الاحاديث و الروايات*

الف

* - كلّ رقم يكون بين القوسين ، يشير الى أن الحديث جاء فى الهامش

م

ن

الفرق و الطوائف

الامكنة

الكتب والرسائل

الاعلام

المآخذ العربية و الفارسية

الامام الحسين فى أحاديث الفريقين، السيّد على الموحد الابطحى الاصفهانى، قم ۱۴۱۴.

اثنى عشر رسالة، مير محمّد باقر الداماد، تهران.

اثولوجيا ← افلوطين عند العرب.

احقاق الحقّ، القاضى نوراللّٰه الشوشترى، ۲۰ ج، مكتبة آية اللّٰه المرعشى نجفى.

اجابة الدعاء فى مسألة البداء، محمّد كاظم عصّار، ترجمه محمود شهابى، مشهد.

الارشاد، الشيخ المفيد، النجف الاشرف.

ارشاد الطالبين، جمال الدين مقداد السيورى الحلّى، تحقيق السيّد مهدى الرجائى، مكتبة آية اللّه مرعشى النجفى، قم ۱۴۰۵.

اساس البلاغة، جار اللّه محمود الزمخشرى، دار صادر، بيروت ۱۳۹۹.

اساس التوحيد، مهدى آشتيانى، مولى، تهران ۱۳٦۰ ش.

اشارات و تنبيهات، ابن سينا، ترجمه دكتر حسن ملكشاهى، سروش، تهران ۱۳٦۳.

الاعتقادات، الشيخ الصدوق، تحقيق حسان عبدالسعيد، المعتمرالعالمى لألفية الشيخ المفيد، قم ۱۴۱۳.

افلوطين عند العرب، تحقيق عبدالرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، كويت ۱۹۷۷ م.

انوار الملكوت، جمال الدين الحلّى، تحقيق محمّد النجفى الزنجانى، الطبعة الثانية، الرضى، قم ۱۳٦۳

ش.

اوائل المقالات، الشيخ المفيد، تحقيق ابراهيم الانصارى، المعتمر العالمى لالفية الشيخ المفيد، قم ۱۴۱۳.

الايقاظ من الهجعة، الشيخ الحرّ العاملى، اسماعيليان، قم.

بحارالانوار، محمّد باقر المجلسى، ۱۱۰ ج، الطبعة الثانية، الاسلامية، طهران ۱۳۶۶ ش.

بحث حول البداء، السيد عبدالله الموسوى البحرانى المحرقى، مؤسسة الاعلمى، بيروت ۱۹۸۷ م.

البداء عند الشيعة، العلامة السيّد على الفانى الاصفهانى، ربيع الثانى ۱۳۹۴.

البداء عند الشيعة الامامية، محمّد كلانتر، جامعة النجف الدينية، نجف ۱۳۹۵ هـ ق.

البداء فى ضوء الكتاب و السنة، جعفر السبحانى، الاعلام الاسلامى، طهران ۱۴۰۶ هـ ق

بصائر الدرجات، ابن جعفر الصفار، الاعلمى، تهران ۱۳۶۲ هـ ش.

البيان، آية الله السيد ابوالقاسم الخوئى، الطبعة الثانية، انوار الهدىٰ، بيروت ۱۴۰۱ هـ ق.

ـــــــ، ـــــــ، ترجمه محمّد صادق نجفى و هاشم هريسى، مجمع ذخائر اسلامى، قم ۱۳۶۰ ش.

التحصيل، بهمنيار بن المرزبان، تحقيق مرتضى مطهرى، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.

تذكرة الخواص، العلامة سبط ابن الجوزى، مكتبة نينوى الحديثة، طهران.

ترجمة الامام على بن ابى طالب، ابن عساكر، تحقيق الشيخ محمّد باقر المحمودى، ۳ ج، مؤسسة المحمودى، بيروت ۱۳۹۸ هـ ق.

تسعة الرسائل، ابن سينا، مصر.

تصحيح الاعتقاد، الشيخ المفيد، تحقيق حسين درگاهى، المعتمر العالمى لالفية الشيخ المفيد، قم ۱۴۱۳.

تفسير القرآن الكريم، العلامه النيسابورى، الطبع الحجرى.

التفسير الكبير، الامام الفخر الرازى، ۳۲ ج، دفتر تبليغات اسلامى، قم

تلخيص التمهيد، محمّد هادى معرفة، الجزء الأوّل، الطبعة الثانية، مؤسسة النشر الاسلامى، قم ۱۴۱۴ هـ ق.

تلخيص المحصّل، نصيرالدين طوسى، به اهتمام عبد اللّه نورانى، مؤسسه مطالعات اسلامى، تهران ۱۳۵۹.

تمهيد الاصول، الشيخ محمّد بن الحسن الطوسى، ترجمه عبد المحسن مشكوة الدينى، انجمن اسلامى حكمت و فلسفه ايران، تهران ۱۳۵۸ ه ش.

التوحيد، الشيخ الصدوق، تحقيق السيد هاشم الحسينى الطهرانى، مؤسسة النشر الاسلامى، قم.

الجامع الصحيح، ابوعيسى محمّد الترمذى، ۵ ج، دار احياء التراث العربى، بيروت.

الجامع الصغير، جلال الدين السيوطى، ۲ ج، دارالكتب العلمية، بيروت.

جذوات، محمّد باقر ميرداماد، خيام، افست چاپ سنگى، بمبئى ۱۳۰۲.

حكيم استرآباد ميرداماد، سيد على موسوى مدرس بهبهانى، اطلاعات، تهران ۱۳۷۰.

حلية الاولياء، ابونعيم الاصبهانى، ۱۰ ج، دار احياء التراث، بيروت.

حياة الحيوان الكبرى، كمال‌الدين محمّد الدميرى، ۲ ج، مطبعة مصطفى البابى الحلبى، مصر.

الخصال، الشيخ الصدوق، تحقيق على اكبر الغفارى، مؤسسة النشر الاسلامى، قم.

الخصائص، الامام النسائي، تحقيق الدكتور الامينى، تهران.

الدّر المنثور، جلال‌الدين السيوطى، ٦ ج، مكتبة آية اللّه المرعشى، قم ۱۴۰۴.

الذريعة، العلامه الشيخ آقا بزرگ الطهرانى، ۲٦ ج، الطبعة الثالثة، دارالاضواء، بيروت ۱۴۰۳.

رسائل الشريف المرتضى، السيد الشريف المرتضى، تحقيق السيد مهدى رجائى، ۴ ج، دار القرآن الكريم، قم ۱۴۰۵.

الرواشح السماوية، السيد محمّد باقر ميرداماد، الطبع الحجرى، طهران.

السبعة من السلف، السيد مرتضى الحسينى اليزدى الفيروزآبادى، مكتبة الفيروزآبادى، قم ۱۳۷۱.

سبيل النجاة فى تتمة المراجعات ← المراجعات.

السنن، ابن ماجة، تحقيق محمّد فؤاد عبدالباقى، ۲ ج، دارالفكر، بيروت.

السنن، الامام النسائى، ۸ ج، دارالفكر، بيروت.

[شرح] الاشارات و التنبيهات، خواجه نصيرالدين الطوسى، ۳ ج، الطبعة الثانية، دفتر نشر كتاب، طهران

١٤٠٢.

شرح الاصول الكافى، صدرالدين الشيرازى (الملا صدرا)، مكتبة المحمودى، اوفست الطبع الحجرى، تهران ١٣٩١.

شرح تقدمة تقويم الايمان، المير محمّد باقر الداماد، تحقيق الشيخ غلامعلى النجفى و حامد ناجى، مهدية ميرداماد، اصفهان ١٤١٢.

شرح الصحيفة الكاملة السجادية، محمّد باقر الداماد، تحقيق السيد مهدى الرجائى، مهدية الميرداماد، اصفهان ١٤٠٦.

شرح المقاصد، سعدالدين التفتازانى، ٢ ج ، مصر.

شرح منظومه (منطق و حكمت)، حاج ملا هادى سبزوارى، افست چاپ سنگى، اسلامية، تهران.

شرح المواقف، المير السيد الشريف الجرجانى، ٨ ج، مطبعة السعادة، مصر ١٣٢٥.

الشفاء (الالهيات)، ابن سينا،الطبع الحجرى، ١٣٠٣.

ـــــ ، ـــــ ، تحقيق الاب قنواتى، قاهره ١٣٨٠.

شواهد التنزيل، الحاكم الحسكانى، تحقيق محمّد باقر المحمودى، الاعلمى، بيروت.

صحاح اللغة، الجوهرى، ٦ ج، دارالعلم للملائين.

صحيفة الامام الرضا، الامام الرضا (ع)، مؤسسة الامام المهدى «عج»، قم ١٣٦٦.

الصحيح، ابوالحسين مسلم القشيرى النيسابورى، تحقيق محمّد فؤاد عبدالباقى، ٥ ج، دار احياء التراث العربى، بيروت.

الصحيح، الامام أبى عبداللّٰه البخارى، تحقيق قاسم الشماعى الرفاعى، ٩ ج، اربع مجلّدات، دارالقلم، بيروت، ١٤٠٧ هـ

ـــــ ، ـــــ ، تحقيق الدكتور مصطفى ديب البغا، ٦ ج، دار ابن كثير، بيروت ١٤١٠

علم اليقين، الحكيم المولى محسن الفيض الكاشانى، ٢ ج، بيدار، قم ١٣٥٨ ش.

عمدة عيون صحاح الاخبار، ابن البطريق، مؤسسة نشر الاسلامى، قم ١٤٠٧.

عوالم فى النصوص على الائمة الاثنى عشر (٣/١٥)، الشيخ عبداللّٰه البحرانى، مدرسة الامام المهدى،

قم ۱۴۰۸.

عوالى اللئالى، ابن ابى جمهور الاحسائى، تحقيق مجتبى العراقى، ۴ ج، قم ۱۴۰۳.

عيون اخبار الرضا، الشيخ الصدوق، قم

الغدير، عبدالحسين احمد الامينى النجفى، ۱۱ ج، دارالكتاب العربى، بيروت ۱۳۸۷ هـ ق.

الغيبة، الشيخ ابى جعفر محمّد الطوسى، مكتبة نينوى الحديثة، طهران.

الفائق، جاراللّه محمود الزمخشرى، ۴ ج، مصر.

الفتوحات المكية، الشيخ الاكبر محيى‌الدين ابن عربى، ۴ ج، دار احياء التراث العربى، بيروت.

الفردوس، ابى شجاع شيرويه الديلمى، تحقيق السعيد بن بسيونى زغلول، ٦ ج، دارالكتب العلمية، بيروت ۱۴۰٦.

فصوص الحكم، الشيخ الاكبر محيى‌الدين ابن عربى، تحقيق ابوالعلاء عفيفى، الزهرا، تهران ۱۳٦٦ ش.

فضائل الخمسة من الصحاح الستة، مرتضى الحسينى الفيروزآبادى، ۳ ج، الطبعة الثالثة، دارالكتب الاسلامية، تهران ۱۳۷۱ ش.

القاموس المحيط، الفيروزآبادى، ۴ ج، مصر.

القبسات، الامير محمّد باقر الداماد، الطبع الحجرى، تهران ۱۳۱۴.

ــــــ، ــــــ، تحقيق مهدى محقّق و غيره، مؤسسه مطالعات اسلامى، تهران ۱۳۵٦.

الكشاف، جاراللّه محمود الزمخشرى، ۴ ج، نشر ادب الحوزة، قم.

كشف الغمة، المحقّق الاربيلى، ۳ ج، الاعلمى، بيروت.

كشف المراد، العلامة الحلّى، تحقيق الاستاذ حسن حسن‌زاده الآملى، مؤسسة النشر الاسلامى، قم ۱۴۰۷ هـ ق.

كفاية الطالب، الحافظ محمّد الكنجى الشافعى، تحقيقى محمّد هادى الامينى، الطبعة الثالثة، دار احياء التراث اهل البيت، تهران ۱۴۰۴.

كنز العمال، المتقى الهندى، ۱۸ ج، مؤسسة الرسالة، بيروت ۱۴۰۹.

گوهر مراد، ملا عبدالرزاق لاهیجی، چاپ سنگی، بمبئی ۱۳۰۱ هق.

اللئالی المصنوعة، جلال‌الدین السیوطی، ۲ ج، دار المعرفة، بیروت.

لسان العرب، العلامة ابن منظور، ۱۵ ج، نشرادب الحوزة، قم ۱۴۰۵.

مجمع البحرین، الشیخ فخرالدین الطریحی، تحقیق السید احمد الحسینی، ٦ ج، مرتضوی، تهران ۱۳٦۲.

مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ابوعلی الفضل الطبرسی، تحقیق السید هاشم الرسولی المحلاتی، ۵ ج، الاسلامیة، تهران.

مرآة العقول، العلامة محمّد باقر المجلسی، دارالکتب الاسلامیة، تهران ۱۴۰۴ هق.

المراجعات، السیّد عبدالحسین شرف‌الدین الموسوی، تحقیق حسین الراضی، بیروت ۱۴۰۲.

المستدرک، الحاکم النیشابوری، ۵ ج، دار احیاء التراث، بیروت.

المسند، الامام احمد بن حنبل، ٦ ج، دار صادر، بیروت.

مشکاة المصابیح، التبریزی، ۳ ج، حیدرآباد.

مصابیح الانوار، السید عبدالله شبر، ۲ ج، بصیرتی، اوفست طبع بغداد.

مصابیح السنة، الامام فراء البغوی، ۴ ج، بیروت.

مصقل صفا، احمد علوی عاملی، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۷۳ ش.

المعجم المفهرس الفاظ ابواب البحار، کاظم مرادخانی، طور، تهران ۱۳٦۵ ش.

المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، أ. ی. و نسنک و ی. پ. منسیج، ۸ ج، دارالدعوة، استانبول ۱۹۸۸ م.

الملل و النحل، ابوالفتح الشهرستانی، تحقیق محمّد بدران، ۲ ج، بیروت.

منتخب کنزالعمال، المتقی الهندی ← هامش المسند لاحمد.

منطق و مباحث الفاظ، باهتمام مهدی محقّق و توشی هیکو ایزوتسو، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران ۱۳۵۳.

المناقب، ابن شهر آشوب، ۴ ج ، اسماعیلیان، قم.

من لایحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، تحقیق علی اکبر الغفاری، ۴ ج، مؤسسة النشر الاسلامی، قم.

مناقب علیّ ابن ابی‌طالب، ابن المغازلی، تحقیق محمّد باقر البهبودی، الاسلامیة، تهران ۱۳۹۴.

المواقف، عبدالرحمن بن احمد الایجی، عالم الکتب، بیروت.

المیزان فی تفسیر القرآن، السید محمّد حسین الطباطبائی، ۲۰ ج، الطبعة الثانیة، موسسة الاعلمی، بیروت ۱۳۹۱.

نزل الابرار، الحافظ البدخشانی، تحقیق الدکتور الامینی، مکتبة الامام امیرالمؤمنین، اصفهان.

نقد المحصل ← تلخیص المحصل.

النهایة، الامام ابن الاثیر، ۵ ج، الطبعة الرابعة، اسماعیلیان، قم ۱۳۶۷ ش.

النیروزیة ← تسعة الرسائل.

هدایة الوری فی شرح البداء، محمّد حسین مدرّس کهنگی، ترجمه عمادالدین حسین اصفهانی، طهران ۱۳۷۷ هق.

الوافی، الحکیم المولی محسن الفیض الکاشانی، ۲۰ ج، مکتبة الامام أمیرالمؤمنین، اصفهان ۱۴۰۶.

In the Name of God, the Compassionate, the Merciful

The advancement and improvement of every society is possible when it understands its cultural background and civilization, and becomes aware of the reasons for the society's progress or stagnation. And this recognition is not possible except through studying the works of those gone before as they themselves have written them, and not in the way in which they have been later distorted and revised.
This is an unavoidable necessity in the written culture of every society which has been continuously exposed to turbulent events.

Therefore, in order to reach this awareness, to protect the genuine culture and its identity, and to resist alien cultures it is compulsory to revive and introduce the written legacy. The first step to reach this aim is the scientific critique and rectification of the intellectuals´ writings on Iranian Islamic culture.

All efforts and searches have been done to identify and compile the indices of manuscripts and also correct and restore the scientific resources and written treasures of this frontier. But, these works remain as though obsolete, untouched and even set aside. What has been accomplished is very little in comparison with what must be done. And that small accomplishment faces many difficulties. Such prolems inclde: the way of research and investigation, the collection of volumes, the heavy expense of this task, preparing for the start of publication, drawing together scientific and specialty works, and financial return which is the condition for the continuation of research and publication.

Thus, the Office of Cultural Affairs of the Ministry of Cultur and Islamic Guidance in the path of the Islamic Revolution's cultural goals (which in reality is a cultural revolution) established an office by the name of the written Hritage publication office. In this way they could support the efforts of the researchers, editors, scientific and research centers, back up the cultural publishers, and attract talented and skilled potential. Also, the intention was to publish and make available research sources and precious literary works. It was also to prevent repetition of efforts and publish critical texts on various matters with a priority given to works in Farsi. In this way a genuine movement in the path of reviving the written culture could be created. And it offers a complete aggregate to the cultural society of Islamic Iran.

The written Heritage publication Office

Deputy Minister's Office of Cultural Affairs

Ministry of Culture & Islamic Guidance

A HEJRAT BOOK
With Collaboration of the Written Heritage Publication Offic

First Published in Iran by Hejrat

P R I N T E D I N I R A N

NEBRĀS-AL-ŻIYĀ’

VA TASVA’-AL-SAVĀ’ FI ŠARḤ-E BĀB-AL-BADĀ’
VĀ EṠBĀT-E JADVĀ-AL-DO‘Ā’

AL-MO‘ALLEM-AL-ṠĀLEṠ

AL-MIR MOHAMMAD BĀQER-AL-DĀMĀD

Annotated by

AL-ḤAKIM-AL-’ELĀHI AL-MOLLA ‘ALI -AL-NURI

Editted by

ḤĀMED NĀJI EṢFAHĀNI

HEJRAT